

مخيفة	مخيفة
٤٨ المسالك الثاني هو ان نقول بوجود بلا ماهية	٤٨ المقدمة الثانية قولكم انه بيقته مقرر الى تصور
ولا حقيقة غير مقرر	جزئي للحركات الجزئية فغير مسلم
٤٨ مسألة في تجهيزهم عن اقامة الدليل على أن	٦٢ المقدمة الثالثة وهي التحكم ابعيد جدا
الاول ليس بجسم	قولهم انه انا تصور الحركات الجزئية تصور
٥٠ مسألة في تجهيزهم من يرى منهم ان الاول يعلم	ايضا قولهم اولها
غيره ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كلي	٦٥ مسألة الاقتراح بين ما يعتقده في العادة سبعا
٥٢ مسألة في تجهيزهم عن اقامة الدليل على أن	وما يعتقده سبعا ليس ضروريا عندنا
الاول يعرف ذاته ايضا	٦٧ المسالك الثاني وفيه الخلاص من هذه
٥٣ مسألة في ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم	التشقيعات
لا يعلم الجزئيات	٧٠ مسألة في تجهيزهم عن اقامة البرهان العقلي
٥٧ مسألة في تجهيزهم عن اقامة الدليل على أن	على أن نفس الانسان جوه روحاني قائم
السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته	بنفسه
الدورية	٧٨ مسألة في ابطال قولهم ان النفوس الانسانية
٥٩ مسألة في ابطال ما ذكره من الفرض	يستحيل عليهم العدم بعد وجودها وانها
الحركة للسماء	سرمدية
٦٠ مسألة في ابطال قولهم ان نفوس السموات	٨١ مسألة في ابطال انكارهم ابعث الاجساد
مطلوعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا	دورا لأرواح الى الأبدان
العالم	٩١ خاتمة الكتاب

هذا سفر بديع جليل ومجموع غريب قليل
المثيل احتوى على ثلاثة كتب من غرائب
المؤلفات الصادرة عن فكرة علماء أجيال
بالغين على الكمالات * أولها تهافت الفلاسفة
للإمام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ * وثانيها تهافت
الفلاسفة للإمام ابن رشد الأندلسي المالكي
المتوفى سنة ٥٩٥ ألفه معارضه للإمام الغزالي في
بعض المباحث من الكتاب المشار إليه * وثالثها
تهافت الفلاسفة للعلامة خواجه زاده أوحده
علماء الروم في عصره المتوفى سنة ٨٩٣ ألفه
في التحكيم بين الامامين المشار إليهما فيما اختلفا
فيه بإشارة من المقدس السلطان محمد الفاتح
العثماني وشهد له بالتبريز العلامة الدواني وسائر
معاصريه حتى استحق بذلك التقديس من
السلطان الموحى إليه كما هو مبسوط في كشف
الظنون وفي الشقائق النعمانية في علماء الدولة
العثمانية

✽ وقد وضع الكتابان الأولان في صلب
هذا المطبوع والثالث بهامشه ما

✽ طبع على نفقة مصطفى البابي الحلبي
وأخويه بمصر ✽

(بسم الله الرحمن الرحيم)

توجهنا الى جنابك وتصدينا
نحو بابك يا واحد الوجود
ويامغيض الخير والحدود
واعتصمنا بحولك وتمسكنا
بجهدك بامدأكل موجود
وبأغاية كل مقصود أفض
علينا من أنوار قدسك
وهب لنا من نفحات أنسك
يا من لا يخيب سائله ولا
ينقطع بره ونائله يا موضح
الظرائق ويا كاشف
الحقائق وبقنا السلوك سواء
السبيل بفضلك الغير
المتناهى وأربابنا دور
هدايتك صور حقائق
الاشياء كما هي وخصص
سيدنا بك وأكرم
أصفياءك محمدا المبعوث
لهداية الى سواء الطرائق
بافضل صلواتك وآله
وأصحابه المهتمدين بأنوار
الهداية ومشاعل التوفيق
باطيب تحياتك أنك على
ما تشاء قدير وباجابة رجاء
المؤمنين جدير وهو بعد
قار العسقل والنقل
متطابقان على أن أكرم
ما يناله قوى البشر وأنفس
ما يتنافس فيه أهل
الوبر والمدرو معرفة
المبدأ والمعاد وما

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام الاوحد الراشد الموفق أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي قدس الله روحه نسأل
الله بحجلاه الموفق على كل نهاية وحدوده المجاوز كل غاية أن يغني عن علمنا أنوار الهداية ويغني عن
ظلمات الضلال والغواية وأن يجعلنا ممن رأى الحق حقا فأتبعه واقتفاه ورأى الباطل باطلا
فاختار اجتنابه واجتناءه وأن يلقننا السعادة التي وعد بها أنبياءه وأوليائه وأن يملأنا من الغبطة
والسرور والنعمة والجمهور إذا ارتحلنا عن دار الغرور وما يتخفى دون أعاليها من الرقى والفهم ويتضاءل
دون أقاصيها من الرامى سهام الاوهام وأن يزيلنا بعد الورود على نعيم الفردوس والصدور من هول
المحشر ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وأن يصلى على نبينا المصطفى محمد خير البشر
وعلى آله الطيبين وأصحابه الطاهرين من مقامات الهدى ومصابيح الدجى وسلم تسليمًا أما بعد فقد فاني
رأيت طائفة يتقدمون في أنفسهم التميز عن الأتراك والنظر بعز يد الفطنة والذكاء قدر فضول طوائف
الاسلام والعبادات واستهقر واشعأ الردين وظائف الصلوات والتوفيق عن المحظورات واستمروا
بتمديدات الشروع وحدوده ولم تقفوا عند توقيفاته وحدوده وقيوده بل خلدوا بالسكينة ربة الدين
بفنون من الظنون يتبعون في هارها يصدون عن سبيل الله ويغفون عوجا وهم بالآخرة هم كافرون
ولامستند لكفرهم غير سماع الغنى كتمليد النصرارى واليهود اذ جرى على غير دين الاسلام نشوهم
وأولادهم وعليه درج آباؤهم وأجدادهم ولا عن بحث نظرى صادر عن التعرُّب بالذبال الشبه الصارفة عن
صوب الصواب والانخداع بالخبايا المزخرفة كلامع السراب كما اتفق اطوائف من النظائر في البحث
عن العقائد والآراء من أهل البدع والاهواء وانما مصدر كفرهم سماعهم أسامى هائلة كسقراط
وبقراط وأدلاطون وأرسطاطاليس وأمثالهم واطنائف طوائف متبعهم وضلالهم في وصف عقولهم
وحسن أصولهم ودقة علومهم الهندسية والمنطقية والطبيعية والالهية واستعدادهم بفرط الذكاء
والفطنة واستخراج تلك الامور الخفية وحكايتهم عنهم انهم مع رزانة عقولهم وغزارة فضلهم منكر

يعينهم على ما أشار اليه أمير المؤمنين على كرم الله وجهه بقوله رحم الله امرأ عرف نفسه واستغفر لربه وعلم من أين أتى وإلى أين يتبع
وقد اضطربت فيها الآراء وتصادمت الأهواء بحيث لا يرجح أن يتطابق عليها أهل زمان أو يتصالح فيها أنواع الأنسان أذا ألهم
بمرض العقل في ما أخذها والباطل مشاكل الحق في مبادئها فمن اقتدى عما جاءت به الشرائع فقد استقام وهدى ومن ترك هداية
وأخذ الأهواء هاضل وغوى ومن جلة مخالف شرائع الأنبياء عليهم السلام الطائفة ٣ المنتهون إلى الحكمة والفلسفة فانهم

وان أصابوا في علومهم -
الهندسية والحسابية
والمنطقية لعدم التباس
الحق بالباطل في مبادئها
وعدم استيلاء غوائل
الوهم في بوابها لكونها
سهلة المأخذ قريب
المتناول لا يعارض قيم
الوهم العقل بل يحسم به
على طاعة مذهبه لكن
أخطأ في علومهم الطبية
يسير والالهية كثيرة
وان اجتهدوا فيها بقوله
غاية الاجتهاد وارتاد
طريق الوصول إليها كما
الارتداد لكون مبادئ
بعيدة عن العقول
والأوهام وأعلام طرأ
خفية عن البصيرة
والأفهام ثم ان غطر
الملة وعلماء الأمة دة
علم الكلام وصنفوا
كتباً معتبرة وألفوا
مطولة ومختصرة وحذا
فيها قواعد عقد
الاسلام وردواعلم
من يخالفهم من أة
البدع والضلال خص
على الفلاسفة الصا
الى ما قادت أوهامهم -
الخيال فانهم تبنوا

للشرائع والنحل وجاهدون التفاصيل الأديان والمثل ويعتقدون انها نواحيس مؤلفة وحيل من خرفة
فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حكى لهم من عقائدهم طبعهم فحلموا باعتماد الكفر مخبر إلى غمار الفسلاء
بزعمهم وانخرطوا في سلكهم وترفعوا عن مساعدة الجاهل والذهاب واستنكاها من القناعة ناديان
الآباء ظنابان اظهرا التكايس في النزوع عن تقليد الحق بالشروع في تقليد الباطل جبال وغفلة
منهم عن الانتقال إلى تقليد عن تقليد عن خيال فاية رتبة في عالم الله أحسن من رتبة من يتجمل بترك
الحق المعتد تقليد بالأسراع إلى قبول الباطل دون أن يقبله خبراً أو تحقيقاً قالوا بالله من العوام يعزل عن
فضيحة هذه المهواة فليس في رجبهم حب التكايس بالتمسك به يذوي الضلال والالهة أدنى إلى
الخلاص من فظانة بترأ والعمى أقرب إلى السلامة من بصيرة حولا فلما رأيت هذا العرق من الخفاقة
نايضا على هؤلاء الأغبياء ابتدأت بتحرير هذا الكتاب رداعلى الفلاسفة القدماء من فئات عقدهم
وتناقض كنهم فيما يتعلق بالالهيات وكاشفا عن غوائل مذهبه وعوراته التي هي على التحقيق
مضادك العقلاء وعبره عند الأذكى أعنى ما اختصوا به عن الجاهل والذهاب من فظون العقائد
والآراء (هذا) مع حكاية مذهبه على وجهه ليتبين هؤلاء المخذة تقليد اتفاق كل مروق من الأوائل
والاخر على الايمان بالله واليوم الآخر وان الاختلافات لرجعة إلى غاصيل خارجة عن هذين
الطينين الذين لاجلهما بعث الأنبياء المؤيدون بالمحجزات وانه لم يذهب إلى انكارهما الا شذوذة يسيرة
من ذوى العقول المنكوسة والآراء المعكوسة الذين لا يؤبه لهم ولا يعابهم فيما بين النظر والادب دون
الافزرة الشياطين الاشرار وغمار الأغبياء والاعمى كيف عن غلوائهم من بظن أن العمل بالكفر
تقليد ابدل على حسن رائه أو يشهر بظنهم رذ كانه اذ يحق ان هؤلاء الذين تشبه بههم من زعماء
الفلاسفة ورؤسائهم برآء عما قد فوا به من مجد الشرائع وانهم مؤمنون بالله ومصدقون لرسوله ولما كنهم
اختلطوا في تفاصيل بعد هذه الأصول قد زلوا فيما فعلوا وأصابوا عن سواء السبيل ونحن نكشف عن
فنون ما نخدعوا به من الخبايل والباطيل ونبين ان ذلك هو بل ما وراءه تحصيل والله تعالى ولى
التوفيق لاظهار ما قصدناه من التحقيق وانصدرا الآن الكتاب بمقدمات تعرب عن مساق الكلام
في الكتاب (مقدمة) ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل فان خطبهم طويل
ونراهم كثير وآراءهم منتشرة وطرقهم متباعدة متدبرة (فلمقتصر) على اظهار التناقض في رأى
مقدمهم الذى هو الفيلسوف المطلق والمعلم الاول فانه رتب علومهم وهذب ابرزهم وحذف الخشوم
آرائهم وانتقى ما هو الاقرب إلى أصول أهوائهم وهو ارسطاطاليس وقد رد على كل من قبله حتى على
استاذة الملقب عندهم بأفلاطون الالهى ثم اعتذر عن مخالفة استاذه بأن قال أفلاطون صديق
والحق صديق ولكن الحق أصدق منه وانما نقلنا هذه الحكاية عنهم ليعلم انه لا ثبت ولا يقان لمذهبه
عندهم وانهم يحكون بظن وتخمين من غير تحقيق ودين ويستدلون على صدق علومهم الالهية
بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ويستدرجون به ضعفاء العقول ولو كانت علومهم الالهية متقنة
البراهين نفية عن التخمين كعلومهم الحسابية والمنطقية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية
ثم المترجون لكلام ارسطاطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل

أقاوا بهم وأحاطوا بكل ما ير ومونه من مقاصدهم ودلائلهم حتى لم يبق من مرآهم أشياء من علومهم عليهم خافية وانحووا بالقبول
ما خافوا فيه الشرائع بأبرادات كافية بل زادوا عليه وتعرضوا لكل ما زلت فيه أقلامهم وأوطعت أقلامهم خائف الشرع وأولم
شكر الله تعالى مساعيتهم وحقق آمالهم ومباغيتهم فصار قواعد الشرع ومعالم الدين بحسن اهتمامهم في بروج مشيدة وحده
محصلة لاتناهل أذى الشبه والارتباب ولا يطعم في الوقوع فيما ذو والضلال والاحتلاب وان الامام الحق حجة الاسلام أبو

محمد بن محمد الغزالي برز الله مذهبهم وثورته جعه ابتدع من بينهم طريقة غراء واخترع زسالة غراء في ابطاله اقاويل الحكماء
وسماها تهافت الفلاسفة وبين فيما تناقض عقائدهم وضعف قواعدهم وبطلان معادهم - وأودع غرائب نكت كانت كامنة تحت
الاستتار وأوضح لمن بعده طرقا فجاجا كانت مخفية عن الابصار جزاء الله عنا وعن كافة المسلمين خير الجزاء في دار القرار ثم اني
أمرت من جناب من شجبت طاعته ٤ ولايسع الاموافقة وما هو الا حكمة السلطان الاعظم والحقان الاعلى الا كرم محرز

حتى انار ذلك ايضا نرا عاينهم وأقوهم بالنقل والتحقيق من المنة فلسفة الاسلامية الغاراي أبو نصر
وابن سينا فلنقتصر على ابطال ما اختاره ورأاه الصحيح من مذاهب رؤسائهم في الضلال فان ما هجره
واسد كفاه من المتابعة فيه لا يتعمد في اختلاله ولا يفتقر الى نظر طويل في ابطاله فليعلم انامة قصرون
على ردم مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين كيلا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب (مقدمة
ثانية) ايعلم ان الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق على ثلاثة اقسام (قسم) يرجع النزاع فيه الى
لفظ مجرد كسميتهم صانع العالم تعالى عن قولهم حواهر مع نفس سيرهم الجوهر بأنه الموجود لا في
موضوع أى القاسم بنفسه الذى لا يحتاج الى مقوم يقوم ذاته ولم يردوا بالجواهر التحيز على ما اراده
خصوصهم واسناخوض في ابطال هذا الان معنى القاسم بالنفس اذا صار متفقا عليه رجح الكلام
في التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنى الى البحث عن اللغة وأكثرهم لا يسمونه جوهر وان سوغت
اللغة اطلاقه رجح جواز اطلاقه في الشرع الى المباحث الفقهية فان تحريم اطلاق الاسامى واباحتها
يؤخذ مما يدل عليه ظواهر الشرع ولعلك تقول هذا اغماذ كره المتكلمون في الصفات ولم يورده
الفقهاء في فن الفقه فلا ينبغي أن يلتبس عليك حقائق الامور بالمعادات والمراسم فقد عرفت انه بحث
عن جواز التلغظ بلفظ صدق معناه على المسمى به فهو كالبحث عن جواز فعل من الافعال في القسم
الثنائي كمالا يصدم مذاهبهم فيه أصلا من أصول الدين وليس من ضرورة تصديق الانبياء والرسل
صلوات الله عليهم منازعتهم فيه كقولهم ان كسوف القمر عبارة عن انحاء ضوء القمر بتوسط الارض
بينه وبين الشمس من حيث انه يقتبس نوره من الشمس والارض كره والسماء محيط بها من الجوانب
فاذا وقع القمر في ظل الارض انقطع عنه نور الشمس وكقولهم ان كسوف الشمس معناه وقوف جرم
القمر بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما في العقدة تين على دقيقة واحدة وهذا الفن ايضا
استناخوض في ابطاله اذ لا يتفق به غرض ومن ظن أن المناظرة في ابطال هذا من الدين بقدر حتى على
الدين وضعف أمره فان هذه الامور تقوم عليها ابراهيم هندسية وحسابية لا تبقى معيارية فن يطالع
عليها ويحقق أدلتها حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين وقدرهما ومدته بقائهما الى الانجلاء اذا قيل له
ان هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه وانما يسترب في الشرع وضرر الشرع من ينصره لا يطرقه
أكثر من ضرره من يطعن فيه بطريقه وهو كما قيل عذوقا قل خير من صدق جاهل (فان قيل)
فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الشمس والقمر لا يتان من آيات الله لا ينكس فان لموت أحد
ولا حيائه فاذا رأيت ذلك فانزعوا الى ذكر الله تعالى والصلاة فكيف يلائم هذا ما قالوه (قلنا) وليس
في هذا ما يناقض ما قالوه اذ ليس فيه الانفي وقوع الكسوف لموت أحد أو حيائه والامر بالصلاة
عنده والشرع الذي تأمر بالصلاة عند الزوال والغروب والطلوع من أين بعده منه أن يأمر
عند الكسوف بها استجبابا (فان قيل) فقد روي انه قال في آخر الحديث ولكن الله اذا تحلى شئ خضع
له فيه يدل على ان الكسوف خضوع بسبب التجلي (قلنا) هذا الزيادة لم يصح نقلها فيجب تبك كذب
ناقلها او انما المروي ما ذكرناه كيف ولو كان صحيحا لكان نأويله أهون من مكابرة أمورة قطعية فكم
من ظواهر أولت بالدلة القطعية التي لا تنهى في الوضوح الى هذا الحد وأعظم ما يقدح به المحدث

همالك طوائف الامم من
العرب والجم جامع
مكارم الاخلاق مالك
سر بالخلافة بالاسحقاق
ظل الله على العالمين
غياب الحق والدينا والدين
ملاذ الخلائق أجمعين
السلطان أبو الفتح محمد
خان ابن السلطان مراد
خان ابن السلطان محمد
خان لازالت سدته السنية
ملجأ الطوائف الانام
وعنته العلية ملاذ عن
حوادث الايام الى قيام
الساعة وساعة القيام
بالنبي وآله الكرام وهو الذي
بسط بساط الامن على
بسيط الغبار ورفع رايات
العلم والكمال بعد
انتكاسه الى محيط انفضاء
وعمر رباع الفضل
والانفضال بعد اندراسها
حتى أصبحت مخففة
الاطراف والارجاء وشهد
قواعد العدل والانصاف
وهدم أساس الجور
والاعتساف ومحى آثار
أهل الكفر والضلال
وجعل بيوت اصنامهم
مساجد يذكر فيها اسم الله
بالقدوة والأصال فان أردت
أن أصفه حق وصفه كنت

ان
كن يريد مساحة السماء بذره فالكوت عن مدحه مدحه والاقرار
بالجزعن وصفه وصفه خلد الله أيام سلطنته الزهراء وأبدى دوائه نظام الشريعة الغراء من قال آمين أبى الله مبعثه الى
به الدون بان أملا كتاما على مثالها وأنسج مدحه احاد على منوالها فادرت الى مقتضى الاشارة وامتثلت بواجب الطاعة على

المستطيع وان لم يدرك الصانع شأوا الضاليع فان وقع في حيز القبول فهو غايب المأمول ونهاية المسؤل والافاق ليست أول
 من طمع في غير طمع متى ان يكن حقا يكن أحسن المني والافقد عشناهم ازمنا رغدا والمرد جوعن جبل على الانصاف طبعه وعصم
 من الاعتساف نفسه ان يندري فيما زلت فيه القدم أو طغى به القلم فان استكشف اسرار الدقائق واستيضاح أنوار الحقائق
 مما يتعذر مع العوائق والعلائق لاسيما اذا كانت الفكرة كجيلة والبضاعة قليلة على ان من يحكم بالخطئة لا لاجل
 الحسد والعناد ولا عن

هو يمدل به عن سنن
 الرشاد له يجد خرجا
 صالحا لودقة النظر
 ومنهجا واضحا لولا حظ
 المقصد المتعبر ومن
 تجنب طريق العدل
 والانصاف وركب مستن
 البغي والاعتساف يرفع
 عن القول شاخ أنفه
 وان أرق الحق الصريح
 الذي لا ياتيه الباطل من
 بين يديه ولا من خلفه
 ومع ذلك ما أبرئ نفسي
 عن النقص والتقصير
 ولا أزكيها عن ان تكون
 محلا للام والتعير فان
 الانسان جبل على
 النقصان وان كان رفع
 عن الامة الخطأ والنسيان
 ثم ان وقع في اثناء المقال
 ما يشير الى سهو القلم من
 الامام حجة الاسلام فذلك
 والعياذ بالله ليس ازواجه
 بابرار هفواته أو وضعها
 من رفيع قدره باظهار
 سقطاته وكيف وانى
 معترف بانى معترف من
 فضائله ومستشدد
 بدلائله من فوائده
 ومنهتفع بفرائده ومهتد

ان يصريح ناصر الشريعة بان هذا أو مثاله على خلاف الشريعة فسهل عليه طريق ابطال الشريعة
 ان كان شرطه أمثال ذلك وهذا الان البحث في العالم عن كونه حادنا أو قد عامنا اذا ثبت حدوده فسواء
 كان كرة أو بسيطا أو ممتنا أو مسدسا أو سواء كانت السموات وما تحتها ثلاثة عشر طبقة كما قاله
 أو أقل أو أكثر فنتسبها النظر فيه الى البحث الالهى كنسبة النظر الى طبقات البهسل وعددها
 وعدد حب الرمان فالمتصور كونها من فعل الله فقط كما كانت في القسم الثالث ما يتعلق
 النزاع فيه بأصل من أصول الدين كالقول في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الأجساد
 والابدان وقد أنكر واجمع ذلك فهذا الفن ونظائره هو الذى ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون
 ما عداه (مقدمة ثالثة) اعلم ان المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة فظن أن مسائلهم
 نقيمة عن التناقض ببيان وجوه تهاافتهم فذلك اننا أدخل في الاعتراض عليهم الادخول مطالب منكر
 لا دخول مدع مثبت فابطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا به بالامات مختلفة قالهم نارة مذهب المعتزلة
 وأخرى مذهب الكرامية وطور مذهب الواقفية ولا انتقض ذاباعن مذهب مخصوص بل أجعل جميع
 الفرق المبادىء عليهم فان سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل وهو لا يمتنع عرضون لأصول الدين
 فلم ننظر اهل علمهم فعند الشدائد تذهب الاحقاد (مقدمة رابعة) من عظام حيل هؤلاء في الاستدراج
 اذا ورد عليهم اشكال في معرض الحاجة توهم ان هذه العلوم الالهية غامضة خفية وهى أعصى العلوم
 على الافهام الذككية ولا يتوصل الى معرفة الجواب عن هذه الاشكالات الا بتقديم الباضات
 والمنطقيات فن يقلدهم في كفرهم ان خطر له اشكال على مذهبهم يحسن الظن بهم ويقول لاشك في أن
 علومهم مشتملة على حله وانما يسر على دركه لاني لم أحكم المنطقيات ولم أحصل الرياضيات (فنقول)
 أما الرياضيات التي هي نظرية الكم المنفصل وهو الحساب فلا تتعلق لها بالالهييات وقول القائل ان
 الالهييات يحتاج اليها خرق كقول القائل ان الطب والنحو واللغة يحتاج اليها الحساب أو الحساب يحتاج
 الى الطب وأما الهندسيات التي هي نظرية الكم المتصل يرجع حاصله الى بيان ان السموات وما تحتها
 الى المركز كروي الشكل وبيان عدد طبقاتها وبيان عدد الاكر المتحركة في الافلاك وبيان مقدار
 حركاتها فلنسلم لهم جميع ذلك جدا لا واعتقاد فلا يحتاجون الى اقامة البراهين عليه ولا يدع ذلك في شيء
 من النظر الالهى وهو كقول القائل ان العلم بان هذا البيت حصل بصنع صانع بناء عالم مريد قادر على يفتقر
 الى ان يعرف ان البيت مسدس أو مئمن وان يعرف عدد جذوعه وعدد دلباته وهو هذيان لا يخفى فساد
 وكقول القائل لا يعرف كون هذه البصلة حادثة عالم يعرف عدد طبقاتها ولا يعرف كون هذه الرمانة
 حادثة عالم يعرف عدد حباتها وهو جرم من الكلام مستثبت عند كل عاقل نعم قولهم ان المنطقيات لا بد
 من احكامها فهو صحيح ولكن المنطق ليس مخصوصا بهم وانما هو الاصل الذي نسميه في فن الكلام كتاب
 النظر في غير واعبارته الى المنطق تهو ولا وقد نسميه كتاب الجسدل وقد نسميه مدارك العقول فاذا جمع
 المتكاسيس والمستنهض اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطالع عليه الا الفلاسفة
 ونحن لدفع هذا الخيال واستنهض هذه الخيلة في الاضلال نرى ان نفرد القول في مدارك العقول في غير
 هذا الكتاب ونعجز فيه ألفاظ المتكلمين والاصوليين بل نورد ما يعبارات المنطقيين ونصحب في قوالهم

بانواره ومقتف بآ ناره بل نبينها على المرام حسب ما عنى من الرد والقبول والنقض والارام وما اجل ذاك الا على الغلظ من
 المساسخ لا الراسخ أو على انه لغرط اهتمامه بالمباحثة والافادة لم يتفرغ للارجحة والاعادة مع ان تصانيف المتقدمين والمتأخرين
 لا تخلو عن امثال ذلك ومصادقه ما قال عز من قائل ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا والى الله انتم ترجعون فان الله تعالى
 ١. المساب ٢. بعضه مما بهم من الغلط والاضطراب وهو حسي ونعم الوكيل اعلم ان الفلاسفة وضعوا الموجودات انواعا

وأجتناسا وبجثوا عن أحد الحاشيت ما وصل اليه عقولهم فحصل لهم علوم متشعبة وفنون متكررة ويأتينا على الأجمال هو أن الحكمة تنقسم بالقسم الأولى إلى نظرية وعملية لأنهما إن تعلقت بالقدر تنبأ تأثيريه فهي الحكمة العملية والأخرى النظرية والعملية أما أن تختص بالشخص وحده أو لا تختص بالخاصة هي علم الأخلاق وغيرها المختصة أن كان باهتبار مشاركة أهل المنزل فقط فهو علم تدبير المنزل والأخرى تدبير المدينة والنظرية ٦ أما أن تكون علما بما يتجرد عن المادة الجسمانية في الوجودين أو لا تكون والأول

هو العلم الأعلى ويسمى أيضا بالعلم الكلي وبالعلم الأول وبالعلم الطبيعي والعلم الأول الذي لا يكون ان صحت تجرد مدلوله عنها في الذهن فقط فهو الحكمة الوسطى ويسمى بالعلم الرياضي أيضا والآخر هو العلم الطبيعي ويسمى أيضا بالعلم الأسفل وهذه هي أصول الحكمة وأما فروعها فالعلم بكيفية الوجود وعلم أحوال المعاد الروحاني وهما فروعان للعلم الأعلى وعلم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة وعلم المساحة وعلم جبرالات وعلم الأوزان والموازين وعلم الآلات الجزئية وعلم المناظر وعلم المرايا وعلم نقل المياه وعلم الزيجات والتقويم وعلم اتخاذ آلات اللسان وعلم الحيل الهندسية وهي فروع العلم الرياضي وعلم الطب وعلم أحكام النجوم وعلم الفراسة وعلم التعبير وعلم الطبقات وعلم الكيمياء وهي فروع العلم الطبيعي وليس

ونقتفي آثارهم لفظا لفظا ونساطرهم في هذا الكتاب بلغتهم أعنى بعبارة أنهم في المنطق ونوضح ان ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق وما شرطوه في صورته في كتاب القياس وما وضعوه من الأوضاع في إيساغوجي وقاطيغورياس التي هي من أجزاء المنطق ومقدّماته لم يتكفوا من الوفاء شيء منه في علومهم الإلهية ولكننا نرى ان نفرد مدارك العقول في غير هذا الكتاب فانه كالألة لدرك مقصود هذا الكتاب ونفرد له كتابا مفردا يرجع اليه ولكن ربناظر يستغنى عنه في الفهم فيؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج اليه ومن لا يفهم ألفاظنا في آحاد المسائل في الرد عليهم فينبغي ان يستدعي أولا بحفظ الكتاب الذي سميناه معيار العلم الذي هو الملقب بالمنطق عندهم (ولنذكر الآن) بعد المقدمات فهرست المسائل التي أظهرنا نتائج مذهبهم فيها في هذا الكتاب وهي عشرون مسألة (المسألة الأولى) في إبطال مذهبهم في أزلية العالم (المسألة الثانية) في إبطال مذهبهم في أبدية العالم (الثالثة) في بيان تلبسهم في قولهم ان الله صانع العالم وان العالم صنعه (الرابعة) في تجهيزهم عن اثبات الصانع (الخامسة) في تجهيزهم عن إقامة الدلائل على استحالة الهين (السادسة) في إبطال مذهبهم في نفي الصفات (السابعة) في إبطال قولهم ان ذات الأول لا تنقسم بالجنس والفصل (الثامنة) في إبطال قولهم ان الأول له وجود بسيط بلا ماهية (التاسعة) في تجهيزهم عن بيان الأول ليس بجسم (العاشر) في بيان ان القول بالذمروفي الصانع لازم لهم (الحادية عشرة) في تجهيزهم عن القول بأن الأول يلم غيره (الثانية عشرة) في تجهيزهم عن القول بأن الأول يعلم ذاته (الثالثة عشرة) في إبطال قولهم ان الأول لا يعلم الجزئيات (الرابعة عشرة) في إبطال قولهم ان السماء حيوان متحرك بالأرادة (الخامسة عشرة) في إبطال ما ذكره من الغرض المحرك للسماء (السادسة عشرة) في إبطال قولهم ان نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم (السابعة عشرة) في إبطال قولهم باستحالة خرق العادات (الثامنة عشرة) في تجهيزهم عن إقامة البرهان العقلي على ان نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض (التاسعة عشرة) في إبطال قولهم باستحالة الغناء على النفوس البشرية (المشرون) في إبطال انكارهم البعث وحشر الاجساد مع التلذذ والنالم في الجنة والنار بالذات والآلام الجسمانية (فهذا) ما أردنا ان نذكر تنافضهم فيه من جملة علومهم الإلهية والطبيعية (وأما الرياضيات) فلا معنى لانكارها ولا للخالفه فيها فانها ترجع الى الحساب والهندسة (وأما المنطقيات) فهي نظرية في آله الفكر في المعقولات ولا يفتق فيه خلاف به مع الافة وسنورد في كتاب معيار العلم جملة ما يحتاج اليه افهم مضمون هذا الكتاب ان شاء الله تعالى (مسألة) في إبطال قولهم بتقديم العلم وتفصيل المذاهب اختلفت الفلاسفة في قدم العلم والذي اسمة تقرر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين القول بقدمه وأنه لم يزل موجودا مع الله تعالى ومع اولواله ومساوقا معه غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعقول للالة ومساوقة النور للشمس وان تقدم الباري تعالى عليه كتقدم العلة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان (وحكى عن أفلاطون) انه قال العالم مكون محدث ثم منهم من أول كلامه وأنى أن يكون حدوث العالم معتقدا له (وذهب) حاليون في آخر عمره في كتابه الذي سماه مائة تنده جالينوس رأيا الى التوقف في هذه المسألة وأنه لا يدري العالم قديم أو محدث وربما بدل

على

يتلقى غرضنا بالإبطال في هذه الرسالة لا بالقسمين منها أعنى الطبيعي واللاهوتي

لأن الخصال لما ثبتت من القواعد الشرعية والعقائد الدينية مقصورة عليهم ما أوام الحكمة الوسطى فالهندسيات والحسابيات منها لا تعلق لها بالشريعة أصلا مع كون مبادئها متفقة بنظمه يحكم الوهم فيها على طاعة من العقل فلا يقع فيها ما الغلط وأما الهيئتها فأكثر

من القواعد الشرعية والعقائد الدينية بل قد ينفع بعض مسائلها في الشرعيات كمنع المذاريق والمغارب واختلاف المظالم وأمر القبلية وأوقات الصلوات وغير ذلك وبعضها مما يعين على التفكير في خلق السموات والأرض المؤدى إلى مزيد اطلاع بسالحي حكمه الصانع وباهر قدرته وإن وقع فيها شيء مما يخالف ظاهر الشرع فانهم ينوون اثبات ذلك على مقدمات طبيعية واجبة لا يتيسر لهم اثباتها فلا يثبت ما يمتنع عليها من مسائل الهية فلا حاجة لنا إلى التعرض لها بالاستقلال فنزيد ٧ أن نحكي في هذه الرسالة من

قواعدهم الطبيعية
واللهية ما أوردناه
سجدة الاسلام مع بعض آيات
منهم يورده بادانتها المعنوية
عليها عندهم على وجه
ثم نبطلها أرغاما للفلسفة
المبطلين وأعظام الملاحه
الحق واليقين وانتفا
من الذين أجروا وكان
عليها نصر المؤمنين وه
مشتبه على اثنين وعشر
فصلا (الأول) في ابطال
قولهم المبدأ الأول موجب
بالذات لافاعل بالاخت
(الثاني) في ابطال قولهم
بقدم العالم (الثالث)
ابطال قولهم في أبدية
(الرابع) في ابطال
الواحد لا يصدر
الواحد (الخامس)
ابطال قولهم في ك
صدور العالم المركب
المختلفات عن المبدأ
الواحد (السادس)
تجهيزهم عن الاست
على وجود الصانع
(السابع) في بيان
عن إقامة الدلائل
وحداية الوجود
(الثامن) في ابطال
الواحد لا يصدر
وقاعلا شيء واحد (ا

على أنه لا يمكن أن يعرف وأن ذلك ليس لقصور فيه بل لاستعصاء هذه المسئلة في نفسه على العقل ولكن هذا كالتأذي في مذهبهم وانما مذهب جميعهم أنه قديم وأنه بالجملة لا يتصور أن يصدر حادث عن قديم بغير واسطة أصلا (أراد أدلتهم) لودعت أصف ما نقل عنهم في معرض الأدلة وما ذكر في الاعتراض عليه لسودت في هذه المسئلة أوراها ولكن لا خير في التطويل فلنحذف من أدلتهم ما يجري مجرى التحكم أو التخييل الضعيف الذي يهون على كل ناظر حله ولنفترض على إيراد ما له موقع في النفس مما يجوز أن ينتقض مشكوكا كالفعل النظائر فان تشكيك الضعفاء بادي خيال يمكن ولهذا الفن من الأدلة ثلاثة (الأول) قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا فانما لم يصدر لأنه لم يكن لا وجود مرجح بل كان وجود العالم ممكنا كما كان فافاد حدث به ذلك لم يخل إيمان بتجدد مرجح أولم يتجدد فان لم يتجدد مرجح بقي العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك وان تجدد مرجح فن محدث ذلك المرجح ولم يحدث الآن ولم يحدث من قبل فالمسألة في حدوث المرجح قام وبالجملة فأحوال القديم اذا كانت متشابهة فاما أن لا يوجد عنه شيء قط واما أن يوجد على الدوام فاما أن يتميز حال الترتل عن حال الشرع فهو محال (وتحقيقه) ان يقال لم يحدث العالم قبل حدوثه لا يمكن أن يقال على عجزه عن الأحداث ولا على استحالة الحدوث فان ذلك يؤدي إلى ان يتقلب القديم من الجهر إلى القدرة والعالم من الاستحالة إلى الامكان وكلاهما محالان ولا يمكن أن يقال لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض ولا يمكن أن يقال على فقد آله ثم على وجودها بل أقرب ما يتخيل ان يقال لم يرد وجوده قبل ذلك فيلزم أن يقال حصل على وجوده لأنه صار مريد الوجود بعد أن لم يكن مريدا فيكون قد حدثت الإرادة وحدثت في ذاته محال لأنه ليس محل الخواص وحدثت في ذاته لا في ذاته لا يجعده مريدا وانترك النظر في محل حدوثه البين فانما الاشكال في أصل حدوثه وأنه من أين حدث ولم يحدث الآن ولم يحدث قبله أحدث الآن لأن جهة الله فان جاز حدوث حادث من غير محدث فليكن العالم حادثا لا صانع له والا فأي فرق بين حادث وحادث وان حدث باحداث الله فلم يحدث الآن ولم يحدث قبله عدم آله أو قدرة أو غرض أو طبيعة فلماذا تبدل ذلك بالوجود وحدث وعاد الاشكال بعينه أو لعدم الإرادة الأولى فنفته والإرادة إلى إرادة كالإرادة الأولى ويسلسل إلى غير نهاية فاذن قد تحقق بالقول المطلق ان صدور الحادث من القديم من غير تغيير أمر من القديم من قدرة أو آله أو وقت أو غرض أو طبع محال وتقدير تغيير القديم محال لان الكلام في ذلك التغيير الحادث كالكلام في غيره والكل محال ومهما كان العالم موجودا واستحال حدوثه ثبت قدمه لا محالة فهذا أخيل أدلتهم وبالجملة كلامهم في سائر مسائل الاهيات أنزل من كلامهم في هذه المسئلة اذ يقدر ونهاها على فنون من التخييل لا يتكفون منه في غيرها فلذلك قدمنا هذه المسئلة وقدمنا أقوى أدلتهم والاعتراض من وجهين (أحدهما) ان يقال لم تذكر ون على من يقول ان العالم حدث إرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر عدمه إلى الغاية التي استمر اليها وان يستمر الوجود من حيث ابتدئ وان الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك وأنه في وقته الذي حدث فيه مراداً بالإرادة القديمة حدث لذلك فالمانع لهذا الاعتقاد وما الخيل له (فان قيل) هذا محال بين الاحالة لان الحادث موجب وموجب وكما يستحيل حادث بغير سبب

في ابطال مذهبهم في فني الصفات (العاشر) في تجهيزهم عن اثبات قولهم ان ذات الأول لا ينقسم بالجنس والفصل (الحادي في تجهيزهم عن اثبات قولهم ان وجود الأول عين ماهيته (الثاني عشر) في تجهيزهم عن اثبات ان الأول ليس بجسم (الثالث في تجهيزهم عن القول بان الأول يعلم غيره بنوع كلي (الرابع عشر) في تجهيزهم عن القول بان الأول يعلم ذاته (الخامس عشر) في تجهيزهم عن القول بان الأول يعلم ذاته (السادس عشر) في

ما ذكره من الفرض المحسرك للسماء (الثامن عشر) في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطالعة على الجزئيات الحادثة في هذا العالم (التاسع عشر) في ابطال قولهم بوجوب الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاشياء العادية والمسببات (العشرون) في تجهيزهم عن اثبات ان نفس الانسان جوهر مجرد قائم بذاته (الحادي والعشرون) في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (الثاني والعشرون) في ابطال قولهم بنفي البعث وحشر الاجساد والله الما هدى الى سبيل الرشاد

هو الفصل الاول في ابطال قولهم المبدأ الاول موجب بالذات كذهب ارباب الملل والشرائع من أهل الاسلام وغيرهم الى انه تعالى قادر مختار على معنى انه يجمع منزه إيجاد العالم وتركه وليس شئ منه مما لازمالذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه وترجيح الفعل انما هو بارادته وخالف الفلاسفة في ذلك وقالوا انه موجب بالذات لا بمعنى ان فاعليته كفاعلية الجبورين من ذوى الطوائع الجسمانية كاحراق النار واشراق الشمس بل على معنى انه تعالى تام في فاعليته فيجب منه ما تم استعداده للوجود من غير ان يعاين قصده وطلب مع علمه به لولاه وصدر عنه فهو الجواد الحق والفيض المطلق وما يتوهم من انه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في كونه تعالى قادرا مختارا فان الكل متفقون عليه بل الخلاف في ان الفعل هل يجامع القدرة والارادة أولا فذهب الفلاسفة الى ان الفعل يجتمع مقارنته

وموجب يستحيل ايضا وجوده موجب قد تم بشرائط ايجابه وأركانها حاصله حتى لم يبق شئ من منظر البتة ثم تأخر عنه الموجب بل وجوده موجب عند تحققه موجب بتمام شروطه ضروري وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب فقبل وجود العالم كان المريد موجودا والارادة موجودة ونسبته الى المراد موجودة ولم يتجدد مرید ولم يتجدد ارادة ولا يتجدد الارادة نسبة لم تكن قبل فان كل ذلك تغيير فكيف يتجدد المراد وما المانع من التجدد قبل ذلك وحال التجدد لم يتميز عن الحال السابق في شئ من الاشياء وأمر من الامور وحال من الاحوال ونسبته من النسب بل الامور كما كانت بعينها لم يكن وجود المراد بقاء في عينها كما كانت فوجد المراد ما هذا الاغاية الاحالة وليس استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب الضروري الذي بل وفي العرضي والوضعي فان الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ولم تحصل البينة في الحال لم يتصور ان تحصل بعده لانه حصل اللفظ عليه للتكثير بالوضع والاصطلاح لم يعقل تأخير المعلوم الان بل في الطلاق لمجيء الفاعل بدخول له اذ لا يقع في الحال ولكن يقع عند مجيء الفاعل وعند دخول اذ فان جعله عمله بالاضافة الى شئ منتظرا لما لم يكن حاضرا في الوقت وهو الفاعل والدخول توقف حصوله على حضور ما ليس بحاضر فاحصل الموجب الا وقد تجدد أمر وهو الدخول وحضور الفاعل حتى لو اراد ان يؤخر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل لم يعقل مع انه الواضح وانه المختار في تفصيل الوضع فاذن لم يمكننا وضع هذا يشوئنا ولم نعقله فكيف نعقله في الايجابيات الذاتية العقلية الضرورية وأما في العادات فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد ومع وجود القصد اليه الامتناع فان لحقت القصد والقدرة وارتفعت المواضع لم يعقل تأخر المقصود واغاية تصور ذلك في العزم لان العزم غير كاف في وجود الفعل بل العزم على الكتابة لا يقع الكتابة ما لم يتجدد قصد مدونه وانما عاين في الانسان يتجدد حال الفعل فان كانت الارادة القديمة في حكم قصد مدونه الى الفعل فلا يتصور تأخر المقصود الامتناع ولا يتصور تقدم القصد فلا يعقل قصده في اليوم الى قيام في الفاعل لا يطرأ في العزم ان كانت الارادة القديمة في حكم عزمنا فليس ذلك كافيا في وقوع العزم بل لابد من تجدد ان يعاين قصد مدونه عند الامتناع وفيه قول بتغير القديم ثم يبقى عين الاشكال في ان ذلك الانواع او القصد او الارادة او ما شئت سمى لم يحدث الآن ولم يحدث قبل ذلك فاما ان يبقى حادث بلا سبب او يتسلسل الى غير نهايتها فراجع حاصل الكلام الى انه وجدنا موجب بتمام شروطه ولم يبق أمر منتظر ومع ذلك تأخر الموجب ولم يوجد في مدة لا يرتقى الوهم الى اوطال آلاف سنين ولا ينعص شئ منها ثم انقلب الموجب هو وجود البتة من غير أمر يتجدد وشروط تحققه وهو محال في نفسه (والجواب) ان يقال استحالة رادة قديمة متعلقة باحداث شئ أي شئ كان يعرفونه لصورة العقل أو نظره وعلى الغتكم في المنطق أن تعرفون الانقياديين الذين الحدين بحد اوسط فان ادعيتهم حيدا اوسط وهو الطريق النظري فلا بد من اطهاره وان ادعيتهم معرفة ذلك ضرورة كيف لم يشارككم في معرفته مع الفوكم والفرقة الممتدة لحدوث العالم بارادة دمية لا يحصرها بادر لا يحصرها بعد ولا ذلك في انهم لا يكبرون العقول عند ادعائهم المعرفة فلا بد من اقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس في جميع ما ذكرتموه الا الاستعداد المجرد راجع الى انهم من اراد تساووه فساد لانفسها في الارادة القديمة المقصود الحادثة وأما الاستعداد

المجرد

للقدر والارادة لا امتناع تخالف المعلوم عن انواعه التامة

وهذه المتكلمين الى انه يجب تأخر الفعل عن موجب عدم الفعل حال ما يقصد اليه ولا يلزم طلب حصول الحاصل وليس شئ بل الخلاف ثابت بينهما وبينهم في القدرة يعني صحة الفعل والترك فانهم يقولون ان شئ نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد

لأنه لا يتصور تخلفه وبقته في إفاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز زعم إفاضة أصل هذا التسهيل بقوة
عناية أزلية وبهضم سميعة إرادة ونحن نقول بحجة الترك وعدم لزوم الإفاضة والصدور بل نقول لزوم المسدور بحيث لا يصح منه
تركه نقص لا يليق بجناب كبريائه نعم قد يقع في كلامهم أنه تعالى قادر مختار لكن لا يعني بحجة الفعل والترك على ما يقول به المليون بل
يعني أن شاء فعل وأن لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين إلا أن الحكماء ٩ ذهبوا إلى أن مشيئة الفعل لازمة

المجرد فلا يكتفي من غير برهان (فان قيل) نحن بنسب ودة العقل نعم انه لا يتصور وهو يجب بتمام
شرائطه من غير موجب ونحو برز ذلك مكابرة لنسب ودة العقل (قلنا) وما الفضل بينكم وبين خصومكم
اذا قالوا لكم انما انفس ودة نعم احواله قول من يقول ان ذاتا واحدة عالمه بجميع الكليات من غير ان
يوجب ذلك كثرة في ذاته ومن غير ان يكون العلم زيادة على الذات ومن غير ان يتعدد العلم مع تعدد
العلوم وهذا مذهبكم في حق الله تعالى وهو بالنسبة اليها والى علومها في غاية الاحالة ولكن بقول
لا يقاس العلم القديم بالحدث وطائفة منكم استشعروا احواله هذا فقالوا ان الله لا يعلم الانفس فهو اعقل
وهو العقل وهو المعقول والكل واحد فلو قال قائل اتحاد العقل والعقل واحد فلو قال قائل الاتحاد
بالنفس ودة اذ تقدير صانع العالم لا يعلم صنعه محال بالنفس ودة والقديم اذا لا يعلم الانفسه تعالى عن
قوله لكم وعن قول جميع الرائيين علوا كبيرا لم يكن يعلم صنعه له بل لا يتجاوز الزامات هذه المسئلة
فقول بتمتكم ون على خصوصكم اذ قالوا اقدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لانهاية
لاعدادها ولا حصر لا احادها مع ان لها سدا ور بها ونصفان فلك الشمس يدور في سنة وفلك زحل
في ثلاثين سنة فتكون ادوار زحل ثلث عشر ادوار الشمس وادوار المشتري نصف سدس ادوار الشمس
فانه يدور في اثنتي عشرة سنة ثم انه كما لانهاية لاعداد دورات زحل لانهاية لاعداد دورات الشمس مع
انه ثلث عشر بل لانهاية لاادوار فلك الكواكب الذي يدور في سنة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة كما
لانهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم واللييلة مرة فلو قال قائل هذا مما يعلم استحالة ضرورة
فما اذا تنفصلون عن قوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شفع او وتر او شفع وتر جميعا اول شفع
ولا وتر فان قلت شفع وتر جميعا اول شفع ولا وتر فبطلان ضرورة وان قلت شفع فالشفع بصير وتر
بواحد فكيف أعوز ما لانهاية له واحد وان قلت وتر فالوتر بصير بواحد شفع فاكيف أعوز ذلك الواحد
الذي به بصير شفع اذ لم يكن القول بأنه ليس بشفع ولا وتر (فان قيل) انما يوصف بالشفع والوتر المتناهي
وما لا يتناهي لا يوصف به (قلنا) بجملة مركبة من آحاد لها سدس وعشر كما سبق ثم لا يوصف بشفع
ولا وتر بل بطلان ضرورة من غير نظر فبطلانهاية لانهاية عن هذا (فان قيل) محال الغلط في قولكم انه
بجملة مركبة من آحاد فان هذه الدورات معدومة أما الماضي فقد انقضى وأما المستقبل فلم يوجد
والجملة اشارة الى موجودات حاضرة ولا موجودهنا (قلنا) العديد ينقسم الى الشفع والوتر ويستحيل
أن يخرج عنه سواء كان المعدوم موجودا باقيا أو فانما اذا فرضنا معددا من الانفراس لزمنا ان
نعتقد انه لا يخلو من كونه شفعا أو وترا سواء قدرناها موجودا أو معدومة فان انعدمت بعد الوجود
لم تنفد هذه القضية على اننا نقول لم يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة هي آحاد متعابرة
بالوصف ولانهاية لها وهي نفوس الآدميين المغارقة للأبدان بالموت فهي موجودات لا توصف بالشفع
ولا بالوتر فتمتكم ون على من يقول بطلان هذا يعرف ضرورة كعادتهم بطلان تعالى الاودة الله بدمية
بالاحداث ضرورة وهذا الرأي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا واليه مذهب ارسطاطاليس
(فان قيل) فالصحح رأي افلاطون وهو ان النفس قديمة وهي واحدة وانما تنقسم في الأبدان فاذا فارقها
عادت الى أصلها واتحدت (قلنا) هذا اقبح وأشنع وأولى أن يهتد محاله لنسب ودة العقل فانما نقول

ترجح أحد المتساويين على الآخر وأنه تسوياتها اثبات الصانع وإن احتاج لزم التسلسل وإن لم تكن نسبتها اليها هي السوية بل كان
 تعلقها بأحد هاتين لم يتصور تعلقها بالآخر لاستحقاقه والما بالذات وترجح الضدين معا فيلزم الإيجاب **وقلت** فختار أن نسبة
 الإرادة إلى الضدين على السوية قوله فتعلقها بأحد هاتين إلى مرجح فقد ترجح أحد المتساويين على الآخر فهو مرجح على الآخر
 ترجح القادر أحد المتساويين على الآخر من ١٠ غير داع يدعو إلى ترجحه واختياره وهو غير الترجيح بلا مرجح أي بلا مؤثر

أصله عبارة ظاهرة وغير
 ما يترجم له فلا يلزم انسداد
 باب اثبات الصانع فإن
 العلم بوجود الواجب مبنى
 على بطلان الاسترجح
 بلا مرجح أي بلا مؤثر
 لا على بطلان ترجح القادر
 المراد أحد مقدوريه
 المتساويين على الآخر
 نارادة من غير أمر داع إلى
 تلك الإرادة إذ لم يقدّم فيه
 أنه لا شئ في وجود
 موجود فإن كان واجبا فهو
 المطلوب وإن كان ممكنا
 فلا يبدله من موجود
 ضرورة امتناع ترجح أحد
 طرفي الممكن بلا مرجح
 فمنتهى الكلام إلى
 موجوده فإما أن يتسلسل
 وهو محال أو ينتهي إلى
 الواجب وهو المطلوب
وقلت فختار أن نسبة أحد
 من ترجح الفاعل أحد
 المتساويين على الآخر
 انما هو بالنسبة إلى الفعل
 المقدور وأما بالنسبة إلى
 تعلق الإرادة فالترجح بلا
 مرجح لازم قطعاً لأنه أمر
 ممكن وقع من غير مرجح
وقلت فختار أن لا يبدل نوع
 تعلق الإرادة من غير
 مرجح وقوعه من غير فاعل
 فمفعول بل ذاته تعالى فاعل لتعلق إرادته وإن أريد وقوعه
 من غير داعية فهو مسلم لأنه ليس يلزم منه الترجيح بلا مرجح بمعنى حصول الممكن بلا فاعل بل اللازم هو الترجيح من غير مرجح أي
 بلا داعية ولا نسلم استحالته **وقلت** فاختار أن تعلق الإرادة لأحد الضدين فعلا لذات المراد فمفعولها هو الإرادة أو بالإيجاب
 فإنها لا تسلسل عنها فإما أن كان الأول لزم التسلسل وإن كان الثاني يلزم كونه موحداً لأن الفعل إذا كان واجباً فالتعلق

نفس زيد هين نفس عمرو أو غيره فإن كان عيته فهو باطل بالضرورة فإن كل واحد يشعر بنفسه
 ويعلم أنه ليس هو نفس غيره ولو كان هو عيته لتساوى في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفس داخلية
 مع النفوسية في كل إضافة (وإن قلتم) أنه غيره وإنما انقسم بالتعلق بالابدان (قلنا) وانقسام الواحد
 الذي ليس له عظم في الحجم وكيفية مقدارية بحال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل ألفا
 بل آلاف ثم يعود ويصير واحداً بل هذا العقل فمما له عظم وكيفية وتكثر وكلاء البحر ينقسم في الجدول
 والأنهار ثم يعود إلى البحر فأما ما لا كيفية له فكيف ينقسم والمقصود من هذا كله أن نبين أنهم لم
 يعجزوا خصوصهم عن معتقدهم في تعلق الإرادة القديمة بالأحداث الابدعوى الضرورية فإنهم
 لا ينفصلون عن يدعي الضرورية عليهم في هذه الأمور على خلاف معتقدهم وهذا لا يخرج عنه (فإن
 قيل) هذا ينقلب عليكم في أن الله تعالى قبل خلق العالم كان قادراً على الخلق بقدر سنة وستين
 ولانهاية قدرته فكأنه صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة الترك متناهية أو غير متناهية فإن قامت متناهية
 صار وجوده المأوى متناهي الأول وإن قلتم غير متناهية فقد انقضت مدة قيامها فكانت لانهاية
 لأعدادها (قلنا) المدة والزمان مخلوقان عندنا وسنبين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن
 دليالهم الثاني (فإن قيل) فهم تنكرون على من يترك دعوى الضرورية ويدل عليه من وجه آخر
 وهو أن الأوقات متساوية في جواز تعلق الإرادة بها فما الذي يميز وقتاً معيناً عن غيره وعما بعده وليس
 محالاً أن يكون التقدم والتأخر مراداً بل في البياض والسواد والحركة والسكون فإنكم تقولون يحدث
 البياض بالإرادة القديمة والمحتمل قابل للسواد قبله للبياض فلم تعلق الإرادة القديمة بالبياض دون
 السواد وما الذي يميز أحد المكنين عن الآخر في تعلق الإرادة به ونحن بالضرورة نعلم أن الشئ لا يتميز
 عن مثله بالانحصار ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العالم وهو ممكن الوجود كما أنه ممكن العدم ويخصص
 جانب الوجود المائل بجانب العدم في الامكان بغير تخصيص (وإن قلتم) أن الإرادة خصصت فالدعوى
 عن اختصاص الإرادة وانها لم اختصاص (فإن قلتم) القديم لا يقال له لم فليكن العلم قديماً ولا يطلب
 صانعه وسببه لأن القديم لا يقال فيه لم فإن جاز تخصيص القديم بالاتفاق بأحد المكنين فغايتها المستبعد أن
 يقال العالم مخصوص بهيئة مخصوصة كان يجوز أن يكون على هيئة أخرى بدلا عنها فيقال وقع كذلك
 اتفاقاً كما قلتم اختصاص الإرادة بوقت دون وقت وهيئة دون هيئة اتفاقاً (فإن قلتم) إن هذا السؤال غير
 لازم لأنه وارد على كل ما يرد دعوى أنه على كل ما يقدّمه فنقول لا بل هذا السؤال لازم لأنه عائد في كل
 وقت ولا يلزم من خالفنا على كل تقدير (قلنا) أغما وجد العالم حيث وجد على الوصف الذي وجد في
 المكان الذي وجد بالإرادة القديمة والإرادة صفة من شأنها تمييز الشئ عن مثله ولولا أن هذا شأنها الواقع
 الاكتفاء بالقدرة ولا يكن لما تساوى نسبة القدرة إلى الضدين ولم يكن بد من تخصيص الشئ
 عن مثله فقلنا القديم وراء القدرة صفة من شأنها تخصيص الشئ عن مثله فقول القائل لم اختصاص
 الإرادة بأحد المثلين كقول القائل لم اقتضى العلم الاحاطة بالمعلوم على ما هو به فيقال إن العلم عبارة
 عن صفة هذا شأنها وكذلك الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها فاختار الشئ عن مثله (فإن قيل)
 إثبات صفة شأنها تمييز الشئ عن مثله غير معقول بل هو متناقض فإن كونه شئاً لا معناه أنه لا يميزه

وكونه
 من غير داعية فهو مسلم لأنه ليس يلزم منه الترجيح بلا مرجح بمعنى حصول الممكن بلا فاعل بل اللازم هو الترجيح من غير مرجح أي
 بلا داعية ولا نسلم استحالته **وقلت** فاختار أن تعلق الإرادة لأحد الضدين فعلا لذات المراد فمفعولها هو الإرادة أو بالإيجاب
 فإنها لا تسلسل عنها فإما أن كان الأول لزم التسلسل وإن كان الثاني يلزم كونه موحداً لأن الفعل إذا كان واجباً فالتعلق

الارادة الخاصة من الفاعل بالاجاب لا يتصور ان يمكن من الترك فلا يكون قادرا بمعنى صحة الفعل والترك وهو المسمى بالاجاب
(قلت) تختار ان تأثيره فيه بالارادة ولا نسلم لزوم التسلسل وانما يلزم لو احتاج لتعلق الارادة الى تعلق آخر وهو ممنوع فان التسلسل
بالاختيار اذا اوجده شيئا ارادته فالمفعول قصدها وذلك الشيء فهو محتاج الى ارادة ترجحه واما الاتصاف بتعلق الارادة فهو وان كان
أثر ذلك الفاعل لكن لا لذاته بل لذلك الشيء فلا يحتاج فيه الى ارادة أخرى بل تلك الارادة ١١ ارادة للارادة قصد ارادة لنفسها

بقضية المراد فكما أن
الموجب اذا اوجده شيئا
بالاجاب لا يحتاج في
الاتصاف بالاجاب الى
اجاب آخر كذلك المختار
اذا اوجده شيئا بالارادة
لا يحتاج في الاتصاف بها الى
ارادة أخرى (فان قلت)
نحن نعلم بالضرورة أن
تعلق الارادة لا يدخل في
علمه نفسه والآن توقف
الشيء على نفسه فاذ لم يكن
للفاعل أمر داع الى
تحصيل ذلك التعلق كان
نسبة اليه والى عدمه
سواء كان تحصيله وعدم
تحصيله وصوره عدمه
وعدم صورته سواء فلا
يجوز أن يكون ذلك
التعلق فعلا لذلك المراد
اذا الضرورة العقلية حكمة
بأنه اذا كان صدوره شيء
ولا صدوره عن الفاعل
متساويين يتبع صدوره
عدمه لا يخرج من خارج
(قلت) لا نسلم صدق ما
ذكرتم من القضية على
كثير ما بل ذلك فيما اذا كان
الفاعل موجبا أو ما اذا
كان مختارا فلا يبعد أن
يدعى العلم الضروري
بصدق نقيضها فان

وكونه مجزأ عنه أنه ليس مثله ولا ينبغي أن يظن أن السوادين في محالين متماثلان من كل وجه
لان هذا في محل وذلك في آخر وهذا واجب التمييز ولا السوادين في وقتين في محل واحد متماثلان
مطابقة لان هذا فارق ذلك في الوقت فكيف يساويه من كل وجه واذ قلنا السوادان متماثلان عينيه
في السوادية وهذا فالله على الخصوص لا على الإطلاق والافلاحتد المحل والزمان ولم يبق تغاير لم
يعقل سوادان ولا عقلت أصلا تنبئية تحقق أن لفظ الارادة مستعمل من ارادتنا ولا يتصور متنا أن
تغير بالارادة الشيء عن مثله بل لو كان بين يدي العطشان قدحان من الماء متساويان من كل وجه
بالإضافة الى غرضه لم يمكن أن يأخذ أحدهما بل اغيا بأخذ ما يراه أحسن وأخف وأقرب الى جانب عينه
أن كانت عادته تحريك اليمين أو سبب من هذه الأسباب ما خفي واما جلي والافلاحتد تصور تغير الشيء عن
مثله محال والاعتراض من وجهين (الأول) ان قواكم ان هذا لا يتصور عرفته وضرورة أن نظرا
ولا يمكن دعوى واحد منهما ما توسكمكم بارادتنا مقايضة فاسدة تضاهي المقايضة في العلم وعلم الله يفارق
علمنا في أمور كثيرة فلم تعد المفارقة في الارادة بل هو كقول القائل ذات موجود لا خارج العالم ولا
داخله ولا متصلا ولا منفصلا لا يعقل لانا لا نعقله في حقنا (قيل) هذا محال وهك وأما أدلة العقل
فقد ساقنا العقل الى التصديق بذلك فم تنكرون على من يقول دلائل العقل ساق الى اثبات صفة
لله تعالى من شأنها تمييز الشيء عن مثله فان لم يطبقها اسم الارادة فليس باسم آخر فلا مشاحة في
الاسماء وانما أطلقناها نحن باذن الشرع والافلاحتد موضوع في اللغة لتمييز ما فيه غرض ولا غرض
في حق الله تعالى وانما المقصود المعنى دون اللفظ على أنافي حقنا لا نسلم ان ذلك غير مقصود فان افترض
تمرتين متساويتين بين يدي المتشوق اليهما العاجز عن تناولهما جميعا فانه يأخذ أحدهما الاحتمال بصفة
شأنها تخصيص الشيء عن مثله وكل ما ذكرتموه من الخصائص من الحسن أو القرب أو تسير الاختار
فانما قد در على فرض انتفاءه ويبقى امكان الاختار فأنتم بين أمرين أما ان قلتم انه لا يتصور التساوي
بالإضافة الى اغراضه قط فهو حقا وفرضه ممكن وأما ان قلتم التساوي اذا فرض بقى الرجل المتشوق
أبدا متغيرا ينظر اليهما فلا يأخذ أحدهما مجرد الارادة والاختيار المنفصل عن الغرض وهو أيضا محال يعلم
بطلانه ضرورة فاذن لا بد لكل ناظر شاعدا أو غائبا في تحقيق العقل الاختياري من اثبات صفة شأنها
تخصيص الشيء عن مثله (الوجه الثاني) في الاعتراض هو اننا نقول أنتم في مذهبيكم ما استغنيتم عن
تخصيص الشيء عن مثله فان العالم وجد من سببه الموجب له على هيئة مخصوصة فبذلك نقاضها فلم
اختص به بعض الوجوه واستحالة تمييز الشيء عن مثله في الفعل أو في الزم بالطبع أو بالضرورة لا
يختلف (فان قلتم) ان النظام الكلي للعالم لا يمكن الاعلى الوجه الذي وجد وأن العالم لو كان أصغرا أو
أكبر ما هو الآن عليه لم كان لا يتم هذا النظام وكذا القول في عدد الأعداد وعدد الكواكب وزعمتم
أن الكبير يخالف الصغير والكثير يفارق القليل فيما ارادته فليس متماثلة بل هي مختلفة الآن
القوة البشرية تضعف عن درك وجوه الحكمة في مقاديرها وتفاسيلها وانما تدرك الحكمة في بعضها
كالحكمة في ميل فلان البروج عن معدل النهار والحكمة في الأوج والملك الخارج المراكز والاكثر
لا يدرك السرفية ولكن يعرف اختلافها ولا يبعد ان يميز الشيء عن خلافه لتعلق نظام الامر به واما

الشخص الجائع الذي يشتد به الجوع اذا وضع بين يديه رعييف فانه يبتدئ بأكل جانب معين منه دون سائر الجوانب لا لامتصاص ارادة
ذلك الجانب وترجيحه على سائر الجوانب (فان قلت) لا نسلم انه يبتدئ بأكل جانب معين منه لا لامتصاص ارادة ذلك الجانب ولم لا
يجوز أن تكون ارادة ذلك الجانب لكونه أقرب اليه أو احسن لونا أو أكثر نضجا (قلت) نفرض الكلام فيما اشتركت جوانبه بأمره
في كل ما ذكر في هذا المعان لا يبتدئ بكل شيء من جوانبه الى أن يموت جوعا وذلك بين الاستحالة واما ان يبتدئ فيتم المقصود (واعترض

علمه بعض الافاضل بأننا لانسلم مكان وجوده رقيق بقساوي جميع جوانبه في الامور التي ذكرت من القرب والبعد وحسن اللون وكثرة النضج وغير ذلك كيف كان فان فرضه بحيث يكون البعد بين الخائض وبين كل جزء من أجزائه بعدا واحدا محال أما اذا كان المقابل للجانب أحد جوانبه فظاهر وأما اذا كان المقابل لأحد وجهه فلائ البعد بينهما وبين كل جزء من جوانبه هو وتر زاوية قائمة وبينه وبين مركز الرقيق وتر زاوية ١٣ حادة وتر القائمة أعظم من وتر الحادة وان فرض رقيق متساوي الجوانب

والأجزاء في الامسود
المذكورة وان كان محالا
قلنا لا يمتدئ الجناح
حينئذ مذأكل شيء من
جوانبه وأجزائه إلى أن
يموت جوعا إذا المحال حاز
أن يستلزم محالا آخر هذا
ما ذكره وهذا كما ترى
لا يصحزالان جوانبنا عنهم
قد تم منع كلية تلك المقدمة
ومنع ضرورياتها ولا حاجة
لنا إلى اثبات عدم المرجح
فما ذكر من الصورة
(نعم) أن ثبت ذلك يكون
نقضا لتلك الكلية التي
ادعوا ضرورياتها وتجوزهم
المرجح في المثال الجسدي
بل اثباته لا يقدح فيما
هو المقصود بل علمهم
أن يثبتوا تلك المقدمة
وضرورياتها وأن علم ذلك
ثم أن ما ذكره من
المقدمة الكلمة منقوض
بصورتها أنه لا شك أن
جميع النقط المفروضة في
الخط متساوية في الماهية
وكذلك جميع الدوائر
المفروضة فيها متساوية في
الماهية وكذلك القول في
جميع الخطوط المفروضة
فيه فتعين نقطتين معينتين
لأن تكونا نقطتين وتعين

على الآخر من غير مخصص (ومنها) أنه لا شاك أن كل واحد من الأفلاك الشاملة للأرض وكل واحد من النواوير وهي الأفلاك الغير الشاملة للأرض المركوزة في الأفلاك الشاملة بسيطة متشابهة الأجزاء وكذلك كل واحد من الكواكب مع كل واحد من الكواكب المختص بموضع معين من التدوير إن كان مركوزاً فيه كالمخزنة والقمر وموضع معين من الغالب إن كان مركوزاً في الغالب كالأشهر وسائر الثوابت وكذلك كل واحد من التدوير المختص بموضع معين من الغالب دون ١٣ سائر المواضع وكذلك المختص بجانب معين من الغالب بكونه أوجاً والجانب الآخر بكونه حضيضاً دون سائر الجوانب مع تساوي الجوانب بأسرها في الماهية المكونة للغالب بسطاً وكل ذلك ترجيح من الفاعل لأحد الأمور المتساوية على الآخر من غير مرجح (وأجاب عن النقوض المذكورة) بأنها لا نسب لمن في شئ من الأمور المذكورة ترجيحاً لأحد الأمور المتساوية على الآخر من غير مرجح

فان تعين النقطتين لان تكونا قطبين وتعين دائرة لان تكون منطقة وتعين خط لان يكون محوراً دون سائر النقط والخطوط من قوايع تعين الحركة فان الحركة المعينة للغالب تمنع وقوعه إلا أن يكون القطبان بهاتين النقطتين والمنطقة بتلك الدائرة المعينة والمحور ذلك الخط المعين وتعين الحركة لأحد الأمور الثلاثة إما لأن مادة كل ذلك من الأفلاك لا تقبل الانكسار الحركة الخاصة بالسرعة والبطء

مقابلته فيحصل التفاوت وجهات الحركة بعد كونها دورية وبعد كونها متعاقبة متساوية لم تغيرت جهة عن جهة تماماً (فان قالوا) الجهتان متعاقبتان متضادتان فكيف يتساويان (قلنا) هذا كقول القائل التقدم والتأخر في وجود العالم يتضادان فكيف يدعى تساويهما وما كان عموماً الله يعلم تشابه الاوقات بالنسبة الى امكان الوجود والى كل مصلحة يتصور فرضها في الوجود فكذلك يعلم تساوي الاحياز والامواضع والامكان والجهات بالنسبة الى قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها فان ساغ لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه كان لخصومهم دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات أيضاً (الاعتراض الثاني) على أصل دليلهم ان يقال استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به فان العالم حدوثاً وطناً أسباب (فان قلتم) الحوادث استندت الى الحوادث الى غير نهاية فهو محال وليس ذلك معتقداً محال ولو كان ذلك ممكناً لاستغنى عن الاعتراف بالصانع واثبات واجب الوجود وهو مستبعد الممكنات واذ كانت الحوادث لها طرف ينتهي اليه تسلسله فيكون ذلك الطرف هو القديم فلا بد ان على أصلهم من نحو بر صدور حادث من قديم (فان قيل) نحن لان بعد صدور حادث من قديم أي حادث كان بل نبعد صدور حادث هو أول الحوادث من القديم اذ لا يفارق حالة الحادث ما قبله في ترجيح جهة الوجود لا من حيث حضوره وقت ولا آله ولا شرط ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الاسباب فاما اذا لم يكن هو الحادث الأول جازان بصدوره عند حدوث شئ آخر بسبب استعداده المحل المقابل أو حضور الوقت الموافق أو ما يجري هذا الجري (قلنا) فالسؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتحدد قائماً فاما ان تتسلسل الى غير نهاية أو ينتهي الى قديم يكون أول حادث منه (فان قيل) المواد القابلة للصور والأعراض والكيفيات ليس شئ منها حادثاً أو الكيفيات الحادثة هي حركة الأفلاك أعني الحركة الدورية وما يتحدد من الأوصاف الإضافية لها من الثابتات والتسلسل والتتابع وهي نسبة بعض أجزاء الغالب والكواكب الى بعض وأبعضها نسبة الى الأرض كالجسم من الطلوع والشرق والزوال عن منتهى الارتفاع والهبوط عن الكواكب في الأوج والقرب بكونها في الحضيض والميل عن بعض الاقطار بكونها في الشمال والجنوب وهذه الاضافة لازمة للحركة الدورية بالضرورة فوجه الحركة الدورية بأنها الحادثة في ما يحويه من ذلك القمر وهو انما يصح بما يعرض فيه من كون فساداً وامتزاجاً وافتراقاً واستحقاقاً من صفة الى صفة فكل ذلك حادث مستند بعضها الى بعض في تفصيل طويل وبالآخرة تنتهي ههنا الى أسباب الحركة السماوية الدورية ونسبة الكواكب بعضها الى بعض أو نسبتها الى الأرض فمجموع ذلك ان الحركة الدورية الدائمة لا بد من مستند الحوادث كلها ومحرك السماء حركتها الدورية نفوس السموات فانها حادثة نازلة منازل نفوسها بالنسبة الى أبنائها ونفوسها نازلة على ولا حركتها الدورية التي هي وجهها أيضاً قديمة ونما تشابهت أحوال النفوس لكونها نازلة تشابهت أحوال الحركات أي كانت دائرة أباداً فاذ لا تصور ان يصدر الحادث من قديم الأبد بل من قديم الحركة الدورية أي من قديم قديم من وجهه فانه دائم أبداً وتشبه الحادث من وجهه فان كل جزء فرض منها كان حادثاً بحد ذاته لم يكن في وجهه من حيث انه حادث بأجزائه واطرافه مستنداً للحوادث من حيث انه أبدي دامت به الاحوال صادرة عن نفس أزلية قاب

المعنيين الى الجهة المعينة أو لانها وإن كانت قابلة لتأثيرات أنواع الحركات والتي سائر الجهات لكن العناية بالساقلات لا تحصل إلا من تلك الحركة المخصوصة أولاً تشبه كل ذلك بالجواهر المتفاوتة في القوى هو مشقة لا يحصل إلا بتلك الحركة وأما اختصاص الكواكب والاوراق والحضيضات والتدوير بالمواضع المعينة من الغالب دون غيرها فانه لا بد من ان الغالب الذي مركزه مركز العالم يحصل أولاً في الغالب الخارج عن مركز بحيث يماس سطحه الأعلى السطح الأعلى من ذلك الغالب على نقطة مشتركة بينهما التي

هني الاوج والسطح الأدنى على نقطة مشتركة بينهما التي هي المخصص ثم حصل التدوير في الخارج المركز وأحدث فيه نقطة ثم الكواكب والتدوير أوفى الخارج المركز وأحدث فيها نقطة كذلك لا نقول بذلك بل نقول الغالب الموافق المركز والغالب الخارج المركز والتدوير والكواكب حصلت معا ولزم من ذلك حدوث هذه الأمور في تلك المواضع ولما حدثت الأمور المذكورة على الوجه المخصوص امتنع الاعتناء بالعلم للاعتناء ١٤ الخرق على الافلاك هذا ما قالوا واستعرف أنت فيما بعد بطلان ما ذكره

في سبب تعين الحركة من الأمور الثلاثة وبذلك يطل جوابهم عن النقضين الأولين وأما جوابهم عن النقض الثالث فريك جدران حصول الأمور المذكورة معا لا يدفع التراجع بل مرجح لأن حصول الغالب الموافق المركز على وجه يكون ميل الغالب الخارج المركز إلى جانب منه كمحصوله على وجه يكون ميله إلى جانب آخر منه وكذلك حصول الخارج المركز على وجه يكون التدوير في ذلك الجانب كمحصوله على وجه يكون التدوير في جانب آخر منه وكذلك حصول الكواكب في ذلك الجانب منه كمحصوله على وجه يكون في جانب آخر منه فكان حصول كل من الأمور المذكورة على ذلك الوجه ترجيحاً من الأعلى لأحد الأمور المتساوية على الآخر ثم إن أشكل عليك ما ذكرناه راجعاً في قبلك شيء من وسوس الرهم وأبيست الآن تدهي

كان في العالم حوادث فلا بد من حركة دورية في العالم حوادث فالحركة الدورية لا بد منها ثابتة (قلنا) هذا التطويل لا يعينكم فان الحركة الدورية التي هي المستحدثات أم قديمة فان كانت قديمة فكيف صارت مستحدثات الأول الحوادث وان كانت حادثاً افتقرت إلى حادث آخر وبسلسل * وقولكم انه من وجه يشبه القديم ومن وجه يشبه الحادث فانه ثابت متجدد أي هو ثابت الخدد متجدد الثبوت فبقولهم مبدأ الحوادث من حيث انه ثابت أو من حيث انه متجدد الثبوت فان كان من حيث انه ثابت فكيف صدر من ثابت متشابه الاحوال شيء في بعض الاحوال دون البعض وان كان من حيث انه متجدد فباسبب تجدده في نفسه فيحتاج إلى سبب آخر وبسلسل وهذا غاية تقرير الالزام ولهم في الخرج من هذا الالزام نوع احتمال سنورد في بعض المسائل بعدهم هذه كي يطول كلام هذه المسئلة بالمشابهة باب نجون الكلام وفنونه على اناسيين ان الحركة الدورية لا يصلح أن تكون مبدأ الحوادث فان جميع الحوادث بخبرعة لله تعالى ابتداء من غير واسطة ونظلم ما قالوه من كون السماء حيوياً نامتحر كالأختبار حركة نفسية كحركة تناسل (دليل نان) لهم في المسئلة زعموا أن القائل بان العالم متأخر عن الله تعالى والله تعالى متقدم عليه ليس بخلوأمان يريد به الله متقدم بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين فانه بالعالم مع انه يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني كتقدم العلة على المعلول مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل النائم له وحركة اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء ففانما تساوية في الزمان وبهذهها معلول اذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك الماء بحركة اليد في الماء ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك اليد بحركة الماء وان كانت متساوية فان أريد تقدم الباري على العالم هذا الزم أن يكونا حادثين أو قديمين واستحال أن يكون أحدهما قديماً والآخر حادثاً وان أريد أن الباري متقدم على الزمان والعالم لا بالذات بل بالزمان فاذن قبل وجوده الوجودات الم والزمان زمان كان العالم فيه معده وما كان العدم سابقاً على الوجود وكان الله تعالى سابقاً بمدة مديدة طاطرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الأول فاذن قبل الزمان زمان لانها له وهو من ناقض ولا حله يستحيل القول بحدوث الزمان واذا وجب تقدم الزمان وهي عبارة عن قدر الحركة ووجب تقدم الحركة ووجب تقدم المخبرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته (الاعتراض) هو ان يقال الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلاً ونعني بقولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ثم كان معه عالم وفهم قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط وفهم قولنا كان معه عالم وجود الذاتين فقط ونعني بالتقدم انفراد بالوجود فقط والعالم كشيء واحد ولو قلنا كان الله تعالى ولي عيسى مثلاً ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ الا وجود ذاتهم ذات ثم وجود اثنين وليس من شذوذة ذلك تقدير شيء ثالث وان كان الوهم لا يسكت عن تبدل الذات الا انتفاء الى أعاليها الاوهام (فان قيل) لقولنا كان الله ولا عالم مفهوم باشسوى وجود الذات وعدم العالم بدليل اننا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات محالاً لم يصح ان نقول كان الله ولا عالم بل الصحيح أن نقول يكون الله ولا عالم ونقول لماضي كان الله ولا عالم فيبين قولنا كان ويكون فسرق اذ ليس بنوب أحد هما من باب الآخر فليبحث عما يعود

ضرورية تلك القضية فليخلص عن احتجاجهم بالتزام التسلسل والتعلق والقول بان عاقب الارادة الى أحد الضدين محتاج الى مرجح آخر هو تعلق آخر لا ارادة متعاقب بذلك التعلق ولهم جرائع غير انما يمنع بطلان مثل هذا التسلسل لانه تسلسل في الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج (طائفت) فنحن نعلم بالضرورة انما هي أردنا شيه الانبياء ارادتنا ١٠ ١١ ١٢ فلا يكون معاً آخذة (قلت) عدم احدهما حائفي ارادتهما ارادة اخرى لان ارادتهما ليست من فعلنا بل من فعل الله

سواءه وأما إرادة الله تعالى فلا بد وأن تكون من فعله فلا يلزم من عدم إرادتنا إرادتنا لعدم كونها من فعلنا لعدم إرادته تعالى لإرادته
وقد يحتاج على إيجابه تعالى بأن الفاعل بالقصد والإرادة لا بد له من أمر باعث على الفعل ليتبرج الفعل على التبرك عنده وذلك بالباحث
لا بد أن يكون حصوله أولى بالنسبة إلى الفاعل من لا حصوله والألم يكن باعثا على الفعل ضرورة أن ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة
إلى الفاعل سواء لم يكن باعثا على الفعل فإنه يلزم استحالة ما لا يكون باعثا (والجواب) ١٥ أنا لا نسلم أن الفاعل بالقصد

والإرادة لا بد له من أمر
باعث على الفعل سوى
القصد والإرادة وليس
فلانسلم أنه يلزم أن يكون
حصوله بالنسبة إلى
الفاعل أولى من لا
حصوله ولم لا تكفي
الأولية بالنسبة إلى الغير
في كونه باعثا على الفعل
والاشاعة بضرورة توافق
الحكمة في أن الباعث على
الفعل لا بد أن يكون
حصوله أولى بالنسبة إلى
الفاعل من لا حصوله
ويدعون فيه الضرورة
ويقتضون في الجواب
على منع المقدمة الأولى
والمعتزلة أن توافقهم في أن
الفاعل بالاختيار لا بد له
من أمر باعث على الفعل
لكنهم يمتنعون لزوم كونه
أولى بالنسبة إلى الفاعل
ويكتفون في الجواب
بهذا المنع

والفصل الثاني في إبطال
قولهم بقدم العالم
اتفقت أرباب الملل
والشرائع من أهل الإسلام
وغيرهم على أن العالم
محدث وخالفهم في ذلك
جمهور الملاسقة وتوقف
جالية من فيه على ما حكى

اليه الفرق ولا شك في أنهم لا يفترون في وجود الذات ولا في عدم العالم بل في معنى ثالث فأننا إذا قلنا
بعدم العالم في المستقبل كان الله ولا عالم قبل له هذا خطأ (فان كانا نقول) على ما مضى فدل على أن
تحت لفظ كان مفهوم ثالث وهو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي بغيره هو الحركة فأنما مضى
بعضي الزمان في الضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى إلى وجود العالم (قلنا)
المفهوم الأصلي من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والأمر الثالث الذي فيه افتراق اللفظين نسبة لازمة
بالإضافة البناء بدليل أن لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا الوجود ذلك وجودا ثانيا لكان عند ذلك
نقول كان الله ولا عالم ويصح قولنا سواء أردنا به العدم الأول أو العدم الثاني الذي هو وجوده بالوجودية
أن هذه نسبة أن المستقبل بعينه يجوز أن يصير ماضيا في بصره بالماضي وهذا كله يجوز لوهم عن
فهم وجوده منذ الامع تقدير قبل له وذلك القبل الذي لا ينفك ألوههم عنه يظن أنه شيء محقق موجود هو
الزمان وهو كجبر لوهم عن أن يقدر تنهاى الجسم في جانب الرأس مثلا الأعلى سطح له فوق فيتموهم
أن وراء العالم مكانا ملاءوا ما خلاه وإذا قيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعد أبعد منه كل الزهم عن
الاذعان لقبوله كما إذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجوده محقق نقر عن قبوله وكما جاز أن يكون
الوهم في تقديره فوق العالم خلاه هو بعد لانهاية له مخطئا وبين خطئه بيان يقال له الخلاء ليس مفهوم ما في
نفسه أما البعد فهو تابع للجسم الذي تتباعد أقطاره فإذا كان الجسم متناهيًا كان البعد الذي هو تابع له
متناهيًا فانه قطع الملاء والخلاء غير مفهوم في نفسه فثبت أنه ليس وراء العالم لا خلاه ولا ملاء وان كان الوهم
لا بد عن لقبوله فكذلك يقال كما أن البعد المكاني تابع للجسم فالبعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد
الحركة كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم وكما أن قيام الدليل على تنهاى أقطار الجسم منع من إثبات بعده
وراءه فقيام الدليل على تنهاى الحركة من طرفه يمنع من تقدير بعده زماني وراءه فان كان الوهم متشبها
بخطئه وتقديره ولا يعزى عنه فلا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الإضافة إلى قبل
وبعد وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الإضافة إلى فوق وتحت فان حاز أثبات فوق لأفوق
فوقه جاز أثبات قبل ليس قبله قبل محقق الإخفاء وهم كافي الغوق وهذا لازم فإثباتهم اتفقوا على
أنه ليس وراء العالم لا خلاه ولا ملاء (فان قيل) هذه الموازنة معوجة لأن العالم ليس له فوق ولا تحت بل
هو كروي وليس للكرة فوق ولا تحت بل به سمت جهة فوق من حيث أنه بلى رأسك والآخر تحت من
حيث أنه بلى رجلتك فهو اسم تحدد له بالإضافة اليك والجهة التي هي تحت بالإضافة فوق بالإضافة إلى
غيرك إذا قدرت على الجانب الآخر من كرة الأرض واقفا يحاذي أخمص قدمه أخمص قدمك بل الجهة
التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء نه ساراهي بعينها تحت الأرض وما هو تحت الأرض يعود إلى فوق
الأرض بالدورة رأما الأول لو جود العالم لا يتصور أن يتقلب آخره وكما لو قدرنا خشية أحد طرفيها
غليظ والآخر رقيق واصطحننا على أن نسمي الجهة التي تلى الدقيق في فوقا إلى حيث ينتهي والجانب الآخر
تحتنا لم يظهر هذا اختلاف ذاتي في أجزاء العالم بل هي أسامي مختلفة قيامها بهيئة هذه الخشبة حتى لو
عكس وضعها انعكس الاسم والعالم لم يتبدل فالفوق وال تحت نسبة محضة اليك لا تختلف أجزاء العالم
وسطوحه فيه وأما العدم المتقدم على العالم وانهاية الأولى لوجوده فذا قيل له لا يتصور أن يتبدل فيصير

هذه أنه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلاميذه كعب عن معانيات أن العالم قديم أو حادث قال الامام الرازي وهذا دليل على أن
حالين من كان منصف فاطما إلى الحق فان الكلام في هذه المسئلة قد يقع من العدم والعدمية إلى حيث يصدق كل أكثر القول فيه واعلم أن
للملاسقة في أمر العالم وتبين ما هو القديم منه آراء متشعبة وأقوالا متشعبة لا فائدة في الاطناب بذلك كرهنا فاذنتم صرنا في بيان مذهب
مقدمهم الذي هو القياس والمطلق عندهم والمال الأول وهو واسطاطاس وقد رد على كل من قبله وخفف عن مائة إلى آراء

أوائلهم (فتقول) ذهب هو ومن تابعه من المنتهين إلى الأسلاك وغيرهم إلى أن العالم ما مجردات أو ماديات والمجردات منها ماهي
 قديمة كالقول والنفوس الفلكية ومنها ماهي حادث كالنفوس البشرية وأما الماديات فالقديرات قديمة بآثارها وصورها الجسمية
 والتوعية وبعض أعراضها من الشكل والضوء دون الحركة والوضع وأما المنصريات فانها قديمة بآثارها وصورها الجسمية بالتدريج
 وصورها النوعية بالجنس على ١٦ معنى ان مادة العناصر لا تخلو عن صورة النوعية لعنصرها لكن خصوصية النارية أو

أخرها لا لعدم المقدرة عند انشاء العالم الذي هو عدم لاحق بحدوثه وان يصير سابقا فثباته وجود العالم
 الذي أحدهما أول والثاني آخر طرفان ذاتان لا يتصور التبدل فيهما بتبدل الاضافات ألبتة بخلاف
 الفرق والتحت فاذا أمكننا أن نقول ليس للعالم فوق ولا تحت فلا يمكنكم أن تقولوا ليس لوجود العالم قبل
 ولا بعد واذ ثبت القبل والبعده فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعده (قلنا) لا فرق فانه
 لا غرض في تعيين لفظ الفرق والتحت بل نعدل إلى لفظ الزمان والخارج ونقول للعالم داخل وخارج فهل
 خارج العالم شيء من ملاءه وخلاءه فيقولون ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وان عنيت بالخارج سطحه الأعلى
 فله خارج وان عنيت غير ذلك فلا خارج له وكذلك اذا قيل لنا هل لوجود العالم قبل * بلما ان عنى به انه هل
 لوجود العالم بداية أي طرف منه ابتداء فله قبل على هذا كما للعالم خارج على تأويل انه الطرف المكشوف
 بالمقطع السطحي وان عنيت بقبل شيئا آخر فلا قبل للعالم كما انه اذا عنى بخارج العالم شيء سوى السطح
 قيل لا خارج للعالم (وان قاتم) لا يعقل مبتداء وجوده لا قبل له (فيقال) ولا يعقل منتهاهي وجوده من الجسم
 لا خارج له (بان قلت) خارجه سطحه الذي هو منقطعه لا غير (قلنا) قبله بداية وجوده الذي هو طرفه
 لا غير (بقي) اننا نقول لله وجوده ولا عالم معه وهذا لا يوجب اثبات شيء آخر والذي يدل على ان
 هذا عمل الوهم انه مخصوص بالزمان والمكان فان الخضم وان اعتقد قدم الجسم يدعن وهمه لتقدير حدوثه
 ونحن وان اعتقدنا حدوثه رباعا ندعن وهمه لتقدير قدمه هذا في الجسم فاذا رجعنا إلى الزمان لم بقدر الخضم
 على تقدير حدوث زمان لا قبل له وخلاف المعتد يمكن وضعه في الوهم تقديره او فرضا وهذا مما لا يمكن
 رخصه في الوهم كالمكان فان من يفتقد منتهى الجسم ولا من يفتقد منه كل واحد يحزن تقدير جسم
 ليس وراءه لا خلاء ولا ملاء بل يدعن وهمه لقبول ذلك ولكن قيل صريح العقل اذ لم يمنع وجود جسم
 منتهاهي محكم لدليل لا يلتفت إلى الوهم وكذلك صريح العقل لا يمنع وجود ما فتهالمس قبله شيء وان قصر
 الوهم عنه فلا يلتفت اليه لان الوهم لم يأنف جسمه منتهاهي الا ويجنبه جسم آخر وهو ان يخله خلاء لم
 يتمكن من ذلك في الغالب وكذلك لم يأنف الوهم حادثا لا بعد شيء آخر وكل عن تقدير حادث ليس له قبل
 هو شيء موجود وقدمه فتعصى فنداهوسبب اللفظ والمقابلة حاصلة بهذه المعارضة والله الموفق (صيغة
 بآية لهم في الزمان) قالوا الاشياء ان الله تعالى عنكم قادر على أن يخلق العالم قبل أن يخلقه
 بقدر سنة ومائة سنة وألف سنة وما انتهى له وان هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية فلا بد من
 اثبات شيء قبل وجود العالم منتهاهي بعضه أمد وأطول من البعض (فان قاتم) لا يمكن إطلاق لفظ
 السنين الا بعد حصر العالم ودوره فانتزعت لفظ السنين (وانورد صيغة) أخرى فنقول اذا قدرنا أن العالم
 من أول وجوده قد دار فله كما إلى الآن بألف دورة فلا فله كان الله سبحانه قادرا على أن يخلق قبله عالما
 بازاء له بحيث ينتهي إلى زماننا هذا بألف ومائة دورة (فان قاتم لا) يمكنه انقلب القديم من الجوز
 إلى القدرة أو العالم من الاستحالة إلى الامكان (وان قاتم نعم) ولا بد منه فهل يقدر على أن يخلق عالما
 بالناس ينتهي إلى زماننا بألف ومائة دورة فلا بد من نعم (فتقول) هذا العالم الذي سميناه
 بحسب ترتيبنا اننا قد برأنا وان كان هرا لاسمى في هل أمكن خلقه مع العالم الذي سميناه ثانيا وكان
 ينتهي إلى زماننا بألف ومائة دورة والآخر بألف ومائة دورة وهما متساويان في مسافة الحركة وسميناهما

الهوائية أو المائية أو
 الارضية لا يلزم أن تكون
 قديمة فهي هذه الصور
 متشاركة في جنسها دون
 ماهيتها النوعية فيكون
 بنسبها مستمر الوجود
 تتعاقب أنواعه وطعم
 لاثبات قدم العالم وجوه
 (الأول) وهو عدم تنهم
 اللفظي وعروتهم الوثيق
 ان جميع ما لا بد منه في
 ايجاد الماري للعالم ان كان
 حاصلا في الازل كان
 اليجاد حاصلا فيه فكان
 وجود العالم الذي لا يتخلف
 عن اليجاد كذلك اذ لم
 يحصل اكان حصوله
 بعده اما ان يتوقف على
 شرط حادث فلا يكون
 جميع ما لا بد حاصلا في
 الازل وهو خلاف
 المفروض أولا يتوقف
 فيلزم الرجحان بالمرج
 لأن المؤثر المستجمع لجميع
 الامور المتغيرة في اليجاد
 مشترك بين الوقت الذي
 حصل فيه اليجاد وبين
 ما قبله فوقعه في ذلك
 الوقت دون ما قبله رجحان
 لاحد المتساويين على
 الآخر وان لم يكن جميع
 ما لا بد منه في اليجاد

حاصلا في الازل كان بعضه حادثا فصار لم يتجه هذا الحادث إلى تانيه غير لزما متغاضا لما حدث عن
 المؤثر وهو ضروري الاستحالة وان استباح فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في جميع الازل فيلزم قدم الحادث أولا يكون
 فانه حادث بالضرورة ونسبنا الكلام له وازم التساوي * راجع بعينه وجوده استعاضا والمشهد رفسا بين القوم وعليه اعتماد
 الاكثر هو ان لا نسلم ان جميع ما لا بد منه في اليجاد له في العالم ان كان حاصلا في الازل كان اليجاد حاصلا فيه (قولهم) اذ كان جميع

ملا لا بد منه في الاتحاد حاصل في الازل ولم يتوقف التأثير على شرط حادث لزمن من قدم حصول الاثر فيه الربحان من غير مرجح مجموع وانما يلزم ذلك اذ لم يكن من جملة ملا بد منه الارادة التي من شأنها التخصيص والترجيح متى شاء العاقل من غير احتياج الى تخصيص ومرجح من خارج وأما اذا كان من جملة ملا بد منه الارادة فاللازم ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح من خارج واستغاثته ممنوعة (واعترض عليه) بأنه لا شك ان نفس الارادة غير كافية في حصول المراد بل ١٧ لا بد من تعلقها فان كان ذلك التعلق

قد علمنا ان يكون الاثر الذي يتكفي في وجوده هذا التعلق قد علمنا ايضا اذ لو اختص بوقت دون وقت لزمن الربحان بالمرجح لان الربحان الماثل من ذلك التعلق بعم الاوقات كلها وان كان حادثا نقلنا الكلام اليه فان استند حدوثه الى حادث آخر وهكذا الى نهاية سـواء كان ذلك الحادث تعلق ارادة او غير لزمن التسلسل في الحادث والاسـتغنى الحادث عن مؤثر يخصه بوقت حدوثه فيلزم الربحان بالمرجح واجيب بأنه يجوز ان يتعلق الارادة القديمة في الازل بوجود العالم في وقت معين فلا يلزم الربحان الحاصل من ذلك التعلق جميع الاوقات فلا يلزم الربحان من غير مرجح ورد بأنه حينئذ يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الحادث فيتمتع الكلام فيه ويتسلسل ولما قلنا ان يقول حضور ذلك الوقت الذي هو حادث يتوقف على وقت آخر حادث سابق عليه وهكذا فاللازم منه تسلسل

(فان قلتم نعم) فهو محال اذ يستحيل أن يتساوى حركتان في السرعة والبطء ثم ينتهيان الى وقت واحد والاعادة متفاوتة (وان قلتم) ان العالم الثالث الذي ينتهي بانف وماتى دورة لا يمكن ان يخلق مع العالم الثاني الذي ينتهي اليها بانف وماتت دورة بل لابد وان يخلق قبله بمقدار يساوي المقدار الذي تقدم العالم الثاني على العالم الاول وسيمناه الاول لانه اقرب الى وهما اذا ارتقينا من وقتنا اليه بالتقدير فكيف قدر امكان هو ضعف امكان آخر ولا بد من امكان آخر هو ضعف السكل فهذا الامكان المقدار المكم الذي بعضه أطول من البعض بمقدار معلوم لاحقية له الا الزمان فلو كانت هذه الكميات المقدرة ضعف ذات البارى تعالى عن التقدير ولا صفة عدم العالم اذ العالم ليس شيئا حتى يتقدر بمقادير مختلفة والكمية صفة فتستدعي ذاكية وليس ذلك الحركة والكمية الا الزمان الذي هو قدر الحركة فاذا قبل العالم عندكم شئ ذو كمية متفاوتة وهو الزمان فقبل العالم عندكم زمان (الاعتراض) ان كل هذا من عمل الوهم واقرب طريق في دفعه المقابلة للزمان بالمكان فاما نقول هل كان في قدرته ان يخلق الفلك الاعلى في سمكة أكبر مما خاضه بذراع (فان قالوا لا) فهو تخبيز (وان قالوا نعم) فبذراعين وثلاثة اذرع وكذلك يرتقي الامر الى غير نهاية (ونقول) في هذا اثبات بعد وراء العالم له مقدار وكمية اذا لا كبير بذراعين ما كان يشغل ما يشغله الا كبير بذراع فوراء العالم لم يحكم هذا كمية تستدعي ذاكية وهو الجسم أو الخلاء فوراء العالم خلاء أو مسلاء قال الجواب عنه وكذلك هل كان الله قادرا على ان يخلق كرة العالم اصغر مما خاضه بذراع ثم بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما يتفق من الملاء والشغل لا حيزا اذ الملاء المنتفى عند نقصان ذراعين أكثر مما ينتفى عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدرا وان الخلاء ليس بشئ فكيف يكون مقدرا (وجوابنا) في تخييل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود العالم كجوابهم في تخييل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق (فان قيل) نحن نقول ان ما ليس بممكن فهو غير مقدور وكون العالم أكبر مما هو عليه أو اصغر منه ليس بممكن فلا يكون مقدورا وهذا العذر باطل من ثلاثة اوجه (أحدها) ان هذا مكابرة العقل فان العقل في تقدير العالم أكبر أو اصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كقدرة الجوع بين السواد والبياض والوجود والعدم والمنتفع هو الجوع بين النقي والاثبات والايه ترجع المحالات كلها فهو تخييلكم بارد فاسد (الثاني) انه اذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا اصغر فوجوده على ما هو عليه واجب لا يمكن والواجب مستغن عن علته وقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب هو سبب الاسباب ولبس هذا مذمومكم (الثالث) هو ان الفاسد لا يحجز الجسم عن مقابلته بمثله ونقول انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده بمكان ابل وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فان قلتم) فقد انتقل القديم من القدرة الى العجز (قلنا) لان الوجود لم يكن بمكان فلم يكن مقدورا وامتناع حصول ما ليس بممكن لا يدل على العجز (وان قلتم) انه كيف كان ممتهنا فصار ممكنا (قلنا) ولم يستحيل ان يكون ممتهنا في حال ممكنا في حال كما ان السئ اذا اخذ مع أحد الضدين امتنع اتصافه بالآخر وادنا اخذ لا معه أمكن اتصافه بالآخر (فان قلتم) الاحوال متساوية (قيل) لكم المقادير متساوية فكيف يكون مقدرا ممكنا أو أكبر منه أو اصغر بمقدار ظفر ممنوع فان لم يستعمل ذلك لم يستعمل هذا طريق المقاومة والتمقيق في الجواب ان ما ذكره من

٣ - تنافى غرالى
الاقوات الماضية المنزهة التي لا وجود لها في الخارج أصلا لان الكلام في اوقات قبل وجود العالم فلا نسلم استحالة مثل هذا التسلسل وليس حدوثه عبارة عن وجوده بل المراد كونه غير أزلي فلي تأمل وبأنه يجوز أن يكون ذلك التعلق حادثا مستندا الى تعلق آخر وهكذا الى غير النهاية لا الهاء رابعة رابعة والسادس ما لم على اسما التفسير ورد هذا الجواب بان تعلقات الارادة وان كانت امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج الا انها ليست من الاعتبار التي ينقطع

الأساس فيها بإزاء قطاع الاعتبار بل يتوقف وجود العلم حينئذ عليه فيجري فيها برهان الانطبعي باعتبار حصوله في الموقوف بها على سبيل الترتيب ولغناقل أن يقول جبريان برهان التطبيق انما يكون اذا كان لها وجودات مترتبة اما في الخارج او في العقل لا امتناع الانطباع في العلم بوجوده أصلا واتصاف المحل بها لا يستلزم كونهما موجودا بأحد الوجوهين ولو سلم فلم لا يجوز أن تكون تلك العلاقات أموراً متعاقبة ويكون كل سابق ١٨ منها شرطاً لللاحق الى أن ينتهي الى تعاقب هوش شرط حدوث الاجسام وبطلان

التسلسل في الامور المتعاقبة لم يثبت عندهم وللمتكلم ان يلتزم في مقام المنع محتمه فلا يثبت الدليل على ما هو المطلوب وبأنه يجوز ان يكون ذلك التعلق حادنا لا يستند حدوثه الى حادث آخر قوله فيستغنى الحادث عن مؤثر يخصه بوقت حدوثه فيلزم الرخا بل مرجح مسلم لكن استحالة ههنا منوعة لان ذلك الحادث اعني تعلق الارادة امر عدي لا يحتاج الى مؤثر يخصه بوقت حدوثه وضعفه ظاهر لان بدية العقل حاكمة بان كل حادث سواء كان وجوديا او عدميا يحتاج الى امر يخصه بوقت حدوثه وانكاره مكابرة فلا يلتفت اليها وقد تقدم ما يتعلق بهذا المقام لم يذكر وانه يجوز ان يكون المخصص لتعلق ارادة الله تعالى بوقته المعين هو علمه الارلي بايقاع العالم في ذلك الوقت الذي اوقعه فيه علم الله تعالى بحجب وقوعه وجمعه فلا يحرر تعالى ارادته في الوقت

وقد والامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله قد لا يمنع عليه الفعل ابدا لو اراد وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد الا ان يضيف الوهم بتدبيره شيئا آخر (دليل ثالث لهم على قدم العالم) كما كررنا قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل ان يكون منتهيا ثم يصير ممكنا وهذا الامكان لا اول له اى لم يزل ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن ان يوصف العالم فيه بانه ممنوع الوجود فاذا كان الامكان لم يزل فالممكن على وفق الامكان ايضا لم يزل فان معنى قولنا انه ممكن وجوده انه ليس محال وجوده فان كان ممكنا وجوده ابدا لم يكن محالا وجوده ابدا والافان كان محالا وجوده ابدا بطل قوله انه ممكن وجوده ابدا وان بطل قوله انه ممكن وجوده ابدا بطل قوله ان الامكان لم يزل وان بطل قوله ان الامكان لم يزل صح قوله ان الامكان له اول واذا صح ان له اول كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم فيه ممكنا ولا كان الله تعالى قادرا (الاعتراض بان يقال) العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا حرج ما من وقت الا يتصور احدا منه فيه واذا قدر موجودا ابدا لم يكن حادثا فلم يكن الواقع على وفق الامكان بل خلافه وهذا كقولهم في الممكن وهو ان تقديره العلم اكبر مما هو او خلق جسم فوق العالم ممكن وكذا آخر فوق ذلك الاخر وهذا الى غير نهاية فلا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك فوجوده ملاءم لمطلق لانها له غير ممكن فكذلك وجوده لا ينتهي سطره غير ممكن بل كما يقال الممكن جسم متناهى السطح ولا يمكن لانه بين مقاديره في الكبر والصغر وكذلك الممكن الحدوث ومبادئ الوجود لا تعين في التقدم والتأخر واصل كونه حاديا متعينا فانه الممكن لا غير (دليل رابع لهم) وهو انهم قالوا كل حادث فالمادة التي فيها الحادث تسبقه اذ لا يستغنى الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة راعا الحادث الصور والاعراض والكيفيات على المواد (وبينه) ان كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو اما ان يكون ممكن الوجود او ممنوع الوجود او واجب الوجود ومحال ان يكون ممنوع الوجود لان المنع في ذاته لا يوجد قط ومحال ان يكون واجب الوجود لذاته فان الواجب الوجود لذاته لا يعدم قط فدل على انه ممكن الوجود بذاته فاذا كان الامكان الوجود حاصل له قبل وجوده وامكان الوجود وصف اضافي لا قوام له بنفسه فلا بد له من محل يضاف اليه ولا محل الا المادة فيضاف اليها كما نقول هذه المادة قابلة للحرارة او البرودة او الاسوداد والابيض او الحركة اى ممكن له حدوث هذه الكيفيات وطريان هذه التغييرات فيكون الامكان وصف للمادة والمادة لا يكون لها مادة فلا يمكن ان تحدث اذ لو حدثت لكان امكان وجودها سابقا على وجودها واما ان كان الامكان قائما بنفسه غير مضاف الى شئ مع انه وصف اضافي لا يعقل قائما بنفسه ولا يمكن ان يقال ان معنى الامكان يرجع الى كونه مقدورا او كون القديم قادرا عليه لانا لانعرف كون الشئ مقدورا الا بكونه ممكنا فنقول هو مقدور لانه ممكن وليس بمقدور لانه ليس بممكن وان كان قولنا هو ممكن يرجع الى انه مقدور فكما قلنا هو مقدور لانه مقدور وليس بمقدور وهو تعريف لذاتي بنفسه فدل ان كونه ممكنا قاضية اخرى في العقل ظاهرة بها يعرف القضية الثانية وهو كونه مقدورا او يستحيل ان يرجع ذلك الى علم القديم بكونه ممكنا فان العلم يستدعي معلوما والامكان المعلوم غير العلم لاحتماله ثم هو وصف اضافي فلا بد من ذات يضاف اليها وليس الا المادة وكل حادث فقد

الذي أوقعه فيه ورد بأن العلم ناسخ للمعلوم على معنى أنهما
 يتطابقان. والاصل في هذا التناقض أن المعلوم لأن العلم ظل له روحانية عنه فاعلم بآيات العالم في الوقت المعين الذي أوقعه فيه إنما يتحقق إذا
 كان هو في نفسه بحيث يوقعه فيه ولا يتصور أن ينعكس الحال بينهما ألا ترى أن صورة الفرس مثلا على الجدار إنما كانت على هذه
 الصورة لكون الفرس في حد نفسه هكذا لأن الفرس إنما كانت على هذه الهيئة لأن صورته المنقوشة على الجدار إنما كانت

فلا تدخل العلم بإقاع العالم في الوقت الذي أوقعه فيه في وجوده ولا في استحالته خلافة فلا يكون موجبا لتعلق ارادته بإقاعه في ذلك الوقت الذي أوقعه فيه ويمكن أن يقال لا نسلم أن كل علم فهو تابع لمعلومه بل ذلك اغما هو في العلم الانفعالي وعلمه تعالى بإقاع العالم في وقته علم فعلى فلا يكون تابعا لمعلومه بل متبوع له فيجوز كونه مخصصا له (فان قلت) لو كان العلم خاصا بالاختصاص لم تثبت الارادة لان اثباتها اغما هو بالاختصاص فاذا صلح العلم بمخصصه استغنى عن الارادة واذا لو افاد ١٩

تعلق العلم بالعلم وجوبه وامتناع خلافة لزوم الايجاب وسلب الاختيار وهو خلاف مذهبيكم (قلت) ليس ما ذكرناه من كون العلم مخصصا لمذهبه بالبريد ما ذكرتم بل المقصود ابداء احتمال لدفع دليل الخدم على قدم العالم لاثبات الارادة وسلب الايجاب فلا بد له في اتمام دليله من نفي هذا الاحتمال ولا يفيد كونه مخالفا لمذهب السائل اذ لا يلزم في سؤاله رعاية مذهبه (وزعمت المعتزلة) ان المبرج هو المصالح المتعقبة بإقاع العالم في ذلك الوقت لكاف فان الله تعالى قد علم انه لو خلق العالم في الوقت الذي خلقه فيه حصل للكافرين في خلقه في ذلك الوقت نورا مصححا ولو خلقه في وقت آخر لم تحصل تلك المصلحة فلذلك تعلق ارادته بخلق في ذلك الوقت دون سائر الاوقات ورد باننا نعلم ضرورة ان الله لو خلق خلق العالم على الوجه الذي خلقه فيه بخلق جزء من ألف جزء من خلق واحدة لم يخلو في

سبقة مادة فلم تكن المادة الأولى حادثة بحال (الاعتراض ان يقال) الامكان الذي ذكر وهو يرجع الى قضاء العقل فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره ممتنعا وان امتنع ممتنعا مستحيلا وان لم يقدريه لم يقدريه ممتنعا واجبا فهذه قضايها عقلية لا تحتاج الى وجود حتى تجعل وصفه بدليل ثلاثة أمور (أحدها) أن الامكان لو استدعى شيئا موجودا يضاف اليه ويقال انه امكانه لاستدعى الامتناع شيئا موجودا يقال انه امتناعه وليس لامتناع وجود في ذاته ولا مادة بطر أعليها الخصال حتى يضاف الامتناع الى المادة (والثاني) أن السواد والبياض يقضي العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين فان كان هذا الامكان مضافا الى الجسم الذي يطر أن عليه حتى يقال انه ممتنعا ان هذا الجسم يمكن أن يسود وان يبيض فاذا لم يس البياض في نفسه ممكنا ولا له نعت الامكان وانما الممكن الجسم والامكان مضاف اليه فنقول ما حكم نفس السواد في ذاته أهو ممكن أو واجب أو ممتنع ولا بد من القول بأنه ممكن فدل أن العقل في القضية بالامكان لا يفكر الى وضع ذات موجودة يضيف اليها الامكان (والثالث) ان نفوس الأدميين عندهم جواهر قائمة بانفسها ليست بجسم ولا مادة ولا منطبع في مادة وهي حادثة على ما اخبره ابن سينا والحقه قون منهم وطا امكان قبل حدوثها وليس لها ذات ولا مادة فامكانها وصف اضافي ولا يرجع الى قدرة القادر ولا الى الفاعل فالى ماذا يرجع قيمة قلب عليهم هذا الاشكال (فان قيل) رد الامكان الى قضاء العقل محال اذ لا معنى لقضاء العقل الا العلم بالامكان والامكان معلوم وهو غير العلم بل العلم يحيط به ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه والعلم لو قدر عدمه لم ينعدم المعلوم والمعلوم اذا قدر انتفاؤه انتفى العلم والمالم والمعلوم أمران اثنان (أحدهما) تابع والآخر متبوع ولو قدرنا عرض العقل عن تقدير الامكان وغفلت عنهم لكانا نقول لا يرتفع الامكان بل الممكنات في أنفسها ولكن العقل غفلت عنها ولو عدت العقل والحق لا ياتي الامكان لا محالة وأما الأمور الثلاثة فلا حجة فيها فان الامتناع ايضا وصف اضافي يستدعى وجودا يضاف اليه ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين فاذا كان المحل أبيض كان ممتنعا عليه أن يسود مع وجود البياض فلا بد من موضوع يشار اليه بوصف بصفة فعند ذلك يقال ضده ممتنع عليه فيكون الامتناع وصفا اضافيا قائما بموضوع مضاف اليه أما الاول فلا يخفى أنه مضاف الى الوجود الواجب وأما الثاني وهو كون السواد في نفسه ممكنا فلعلنا فانه ان أخذ مجرد ادون محل يحله كان ممتنعا لا يمكنه وانما يصير ممكنا اذا قدر هيئة في الجسم فالجسم مهيأ لتبدل هيئة والتبدل ممكن على الجسم والافليس للسواد نفس مفردة حتى يوصف بامكان وأما الثالث وهي النفس فهي قديمة عند فريق ولا يمكن لها التعلق بالابدان فلم يلزم على هذا ما قلتم ومن سلم حدوثها فقد ادعى فريق منهم انها منطبعة في المادة تابعة للزجاج على ما دل عليه كلام جالينوس في بعض المواضع فتكون ذات مادة وامكانها مضاف الى مادتها وعلى مذهب من سلم انها حادثة وليست منطبعة فعندها أن المادة ممكن لها أن تدبره انفس ناطقة فيكون الامكان السابق على الحدوث مضافا الى المادة فانما وان لم تنطبع فيهما فاعلا علة معهما اذهي المديرة والمستعملة لها فيكون الامكان راجعا اليهما بهذا الطريق (والجواب) ان رد الامكان والوجوب والامتناع الى قضايها عقلية صحيح وما ذكر من أن معنى قضاء العقل عليه والعلم يستدعي معلوما (فنقول) له معلوم كالونية والحيوانية وسائر القضايا

مصالح المكلفين على ان الاوقات متساوية في أنفسها فحصل بعضها منشأ لمصالح المكلفين دون بعض ان لم يكن لخصه بلزم المصالح وان كان لخصه فذلك لخصه اما ان يكون قديما أو حاد ثانيا كان قديما تكون نسبتة الى جميع الاوقات على السوية وان كان حاد ثانيا نقل الكلام اليه و يلزم التسلسل ثم ان جعل خلق العالم في وقته المعين تابعا لمصالح المكلفين قول بان فعله تعالى تابع لغرض وهو من ان يلزم منه استحالة بالغير ضرورة ان ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة الى الفاعل سواء لا يكون خاضعا من فعله وباعثه عليه (و قد

من وجوه الجواب عن أصل استدلالهم ما ذكره الحق رحمه الله من أن ما لا يدرك بالحواس في الإيجاد
العالم حاصل في الازل من غير أن يتوقف الإيجاد على أمر حادث فظهر من ذلك أن العالم أزل من الزمان بل لا بد من وجوده
لا وقت محققا قبل العالم حتى يطالب لحدوثه في وقته مرجح بل الزمان هناك وهي محض لا وجود له الا مع أول وجود العالم ولا اعتبار بين
أجزائه والوحدة الا مجرد التوهم ٢٠ كما كان خارج العالم فكما أنه لا يقال لم كان العالم في مكانه الذي وقع فيه كذلك لا

يقال لم يوجد العالم قبل
الوقت الذي حدث فيه
(لا يقال) هذا انما يدل
على أن لا يطلب وجه
الترجيح فيما بين الاوقات
التي قبل الحدوث اذ لا زمان
هناك الا في الاوقات التي بعده
فان اختصاص الحدوث بهذا
الوقت دون ما عداه من
الاوقات التي بعده ترجيح
بلا مرجح (لاننا نقول)
حدوث الزمان انما هو مع
حدوث العالم لانه مقدر
حركته الملك الاعظم فلا
وجه لطلب وجه الترجيح
لاختصاص حدوث العالم
بجزء منه دون آخر اذ لا
يتصور تقدم بعض أجزائه
على حدوث العالم حتى يقال
لم يحدث العالم في الجزء
الاول منه دون الثاني أو
الثالث (وثالثها) من
وجوه الجواب عن أصل
السؤال لهم هو ان مقتضى
بالحدوث الوجودي اذ لا شبهة في
وجوده مع جريان الدلائل
فيه بعينه اذ يقال جميع
حالاته منه في وجوده ان
كان حاصرا لاني انزل كان
الايجادا زايانا ووجوده
الحادث البرمي أزليا اذ
لا يخفى الوجود عن

الكلية فانها ثابتة في العقل عند مدح وهي علوم فلا يقال لامعلوم لها ولكن لا وجود لمعلوماتها في الاعيان
حتى صرح الفلاسفة بان الكميات موجودة في الازدهان لا في الاعيان وانما الموجود في الاعيان
جزئيات شخصية وهي محسوسة غير معقولة ولا كنهاناسب لا يثير العقل منها قضية مجردة عن المادة
عقلية فاذا كانت القضية مفردة في العقل سوى السواد والبياضية ولا يتصور في الوجود ولو ليس
بسواد ولا بياض ولا غير من الالوان ويثبت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل ويقال هي صورة
وجودها في الازدهان لا في الاعيان فان لم يمنع هذا لم يمنع ما ذكرناه (وأما قولهم) لو قدر عدم العقلاء أو
غفلتهم ما كان الامكان ينعدم (فنقول) ولو قدر عدم مدحهم هل كانت القضية الكلية وهي الاجناس
والانواع تنعدم فاذا قالوا نعم اذ لا معنى لها الاضية في العقول فكذلك قولنا في الامكان ولا فرق بين البابين
وان زعموا انها تنعدم بآية في علم الله فكذلك القول في الامكان فالالزام واقع والمقصود اظهار تناقض
كلامهم (وأما العذر عن الامتناع) فانه مضاف الى المادة الموصوفة بالشيء اذ يمنع عليه ضده فليس كل
محال كذلك فان وجود شريك له محال وليس ثم مادة يضاف اليها الامتناع فان زعموا ان معنى استحالة
الشريك ان انفرد الله تعالى بذاته وبوحدته وواجب الانفرا مضاف اليه فنقول ليس بواجب فان
العالم موجود معه فليس منفردا فان زعموا ان انفراذه عن النظر واجب ونقيض الواجب ممتنع وهو
اضافة اليه (قلنا) فيمكن امكن وجود العالم عندنا ان انفرد الله تعالى عنها ليس كافرا عنه النظر
انا انفراذه عن النظر واجب وانفراذه عن المحلوقات المكنة غير واجب فتنكاف الامكان اليه بهذه
الحيلة كما تنكفوا في رد الامتناع الى ذاته بقلم عبارة الامتناع الى الوجود ثم بضافة الانفراذه اليه
بنعت الوجود (وأما العذر عن السواد والبياض بانه لا نفس له ولا ذات منفردا) فهو حق أعني بذلك
في الوجود وان أعني بذلك في العقل فلا فان العقل بعقل السواد الكلي وبحكم عليه بالامكان في ذاته ثم
العذر بالاجل بالنفوس الحادثة فان ذات مفردة وامكان سابق على الحدوث وليس ثم ما يضاف
اليه (وقولهم) ان المادة ممكن لها ان تدبرها النفس فهذه اضافة بعيدة فان اكنفيتم هذا فلا يعد ان يقال
معنى الحادث ان القادر عليه امكن في حقه ان يحدثها فكون اضافة الى الفاعل مع انه ليس منطوقا فيه
كما اضافة الى الابدن المنفعل مع انه لا ينطبق فيه ولا فرق بين النسبة الى الفاعل والنسبة الى المنفعل
اذ لم يكن انطباع في الموضوعين (فان قيل) قد عوتم في جميع الاعتراضات على مقابلة الاشكالات ولم تحلوا
ما اردوه من الاشكال (قلنا) المعارضة بين فساد الكلام للمحالة وبخل وجه الاشكال في تقدير المعارضة
رابطا به ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب ان نكذب مذهبهم والتغيير في وجوده أدلتهم بما ندين تماهاتهم ولم
نتملق مذنب عن مذهب معين فذلك لا يخرج عن مقصود الكتاب ولا ينسب تنقيح القول في الادلة
الاربعة على الحدوث ان عرضنا البطل دعواهم معرفة القدم واما اثبات المذهب الحق فسنصنف فيه كتابا
بعده ان يخرج من دنا ان ساعد التوفيق ان شاء الله ونسبهم توادد العقائد ونعتني فيها بالاثبات كما اعتنينا
في هذا الكتاب بالله عز وجل (مسئلة) في ابطال قولهم في ابدية العالم والزمان والحركة (يعلم) ان هذه
المسئلة ترجع الى ان العالم هدم كما انه اركى لا بد له من وجوده فهو ابدى لانهاية لا تحته ولا تصور
نما هدمه بل لم يزل كذلك ولا يزال ايضا كذلك وأدلتهم الاربعة التي ذكرناها في الازالية جارية في

الابدية
 والابجد لانه لو لم يكن الابدان ارباعاً لكانت اكل حصة واحدة بما دام ان يتوقف على شرط حادث
 وهو هذا لا في المعروف اولاً يتوقف في لازم له ان لا يدرج وان لم يكن جميع ما لا يدمنه في الابدان حاصلاً في الازل كان به نصف
 حادثاً فاما ان لم يمتنع ذلك الابدان الحادث الى قايماً به وتتركز استغناء الحادث عن الموقوف وان احتاج انما ان يكون جميع ما لا يدمنه
 في نفسه لم حاصلاً في الازل فصار له قدراً مساوياً اولاً ان يكون في نفسه حادث وتنتقل الكلام اليه وان لم يتسلسل فلو صرح هذا الدليل

لزم أن يكون الحادث البيومي قديما (واعتراض عليه) بأن التسلسل اللازم في الحادث البيومي هو تسلسل في الامور المتعاقبة وذلك ليس بمتنع بخلاف التسلسل اللازم في حدوث العالم فإنه تسلسل في الامور المترتبة المتعاقبة في الوجود وهو محال فلا يكون الدليل بعينه جاريا فيه. ومخلص كلامهم في هذا المقام هو ان اعملة تدرك كون معدة وقد تكون مؤثرة اما المعدة فمقدمة على المعلوم لانها مفيدة لاستعداد المعلول لقبول الاثر من العلة المؤثرة واستعداد الشيء هو كونه بالقوة فلا ٢١ يجامع الفعل واما المؤثرة فيجب أن تكون

مقارنة للمعلول موجودة معه ثم لما كان المبدأ الأول دائما للوجود كان معلوله الأول ايضا دائما للوجود وهكذا الى أن تنتهي سلسلة المعلومات الدائمة الى اجرام الافلاك ونفوسها فحركت نفوسها اجرامها حركة دورية ارادية وهذه الحركة ايضا دائمة الوجود واما سببها وعانتها الا انها لعدم استقرارها تتبدل اوضاع اجزاء الجسم المتحرك بها ويكون وضع من تلك الاوضاع معدا للحصول وضع آخر له واما يكون كل وضع منها مسبوقا بوضع آخر الى اول وبسبب تبدل تلك الاوضاع تحصل للمادة استعدادات مختلفة لقبول الصور والاعراض فتفيض من مبادئها فحركة الدور هي الواسطة بين عالمي الثابتات والمتغيرات ولولاها لما انتهت سلسلة المبادئ الدائمة الى الحوادث وانزوت سلسلة الحوادث الى المبادئ الدائمة وعلى هذا الوجه يمكن حدوث

الابدنية والاعتراض كالاغراض من غير فرق فانهم يقولون اذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول وجارى علمته وعليه بنوامع الحدوث وهو بعينه جار في الانقطاع وهذا مسلكهم الاول (ومسلكهم الثاني) أن العالم اذا عدم فيكون عدمه بعد وجوده فيكون له بعد تتيه اثبات الزمان (ومسلكهم الثالث) ان امكان الوجود لا يتقطع وكذلك الوجود الممكن يجوز ان يكون على وفق الامكان الا ان هذا الدليل لا يقوى فانما نحيل ان يكون أزليا ولا نحيل ان يكون أبديا لو ابقاه الله تعالى أبدا اذ ليس من ضرورة الحادث ان يكون له آخر ومن ضرورة الفعل ان يكون حادثا وان يكون له أول ولم نوجب ان يكون للعالم لاحالة الا بالوحدان بل العلاف فله قال كما يستحيل في الماضي دورات لانها لها فذلك في المستقبل وهذا فاسد لان كل المستقبل لا يدخل في الوجود فالماضي قد دخل كله في الوجود منه الاحق وان لم يكن متساويا واذا تبين ان الازمان بعد بقاء العالم أبدا من حيث العقل بل بنحو زبانية بقاءه وانما يعرف الواقع من تسمى الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر فيه بالعقول (واما مسلكهم الرابع) فهو جار لانهم يقولون اذا عدم العالم بقي امكان وجوده ان الممكن لا يتقلب مستحيلا وهو وصف اضافي فيفتقر كل حادث بزعمهم الى مادة سابقة وكل معدوم فيفتقر الى مادة تنعدم عنه فالمواد والاصول لا تنعدم وانما تنعدم الصور والاعراض الحالية فيها (والجواب) عن الكل ما سبق وانما أفردنا هذه المسئلة لانهم في ادليلين آخرين (الاول) ما نسبته جالينوس اذ قال لو كانت الشمس مثلا تقبل الانعدام اظهر فيها اذبول في مدة مديدة والارصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف سنين لا تبدل الا على هذا المقدر فما لم تبدل في هذه الآماط الطوال دل على انها لا تنفسد (الاعتراض عليه) من وجوه (الاول) ان شكل هذا الدليل ان يقال ان كانت الشمس تنفسد فلا بد وان يكون فيها اذبول لكن التالي محال فالقدم محال وهو قياس يسمى عندهم الشرطي المتصل وهذه النتيجة غير لازمة لان المقدم غير صحيح مالم يصف اليه شرط آخر وهو قوله ان كانت تنفسد فلا بد وان تبدل فهذا التالي لا يلزم هذا المقدم لان زيادة شرط وهو ان نقول ان كانت تنفسد فسادا فلا بد وان تبدل في طول المدة او ببين أنه لا فساد الا بطريق الذبول حتى يلزم التالي للقدم ولا يسلم له انه لا يفسد الشيء الا بالذبول بل الذبول أحد وجوه الفساد ولا يبعد ان يفسد الشيء بغيره وهو على حال كماله (الثاني) هو انه لو سلم له هذا وانما لا فساد الا بالذبول فمن أين عرف انه لا يعتبر بها للذبول واما التفاته الى الارصاد فمحال لانها لا تعرف مقدارها الا بالتقريب والنسب التي يقال انها كالارض مائة وسبعين مرة أو ما يقرب منه لو نقص منها مقدار جبال مثلا لا يمكن لا تبين للحس فعله في الذبول والى الآن قد نقص مقدار جبال أكثر والحس لا يقدر على ان يدرك ذلك لان تقديره في علم المناظر لا يعرف الا بالتقريب وهذا كما ان الباقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم وهي قابلة للفساد ثم لو وضع باقوت مائة سنة لم يكن نقصانها محسوسا ولعل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الارصاد كنسبة ما ينقص من الباقوت في مائة سنة وذلك لا يظهر للحس فدل ان دليله في غابة الفساد وقد أعرضنا عن ايراد أدلة كثيرة من هذا الجنس يتركها العقل لاعتراضنا وهذا الواحد ليكون هبة ومثالا لما تركناه واقصرنا على الادلة الاربعة التي تحتاج الى تكاف في حمل شتمتها كما سبق (الدليل الثاني) لهم في استحالة عدم العالم ان قالوا لا تقدم جواهره لانه لا عقل بسبب معدوم له وما لم يكن منه ما ثم انعدم فلا بد

الحوادث عن الباري تعالى والتسلسل اللازم فيه هو التسلسل في الاوضاع والاستعدادات المتسابقة التي لا يجامع المتقدم منها المتأخر ومثله غير متنع ولا يمكن ان يكون صدور العالم عن المبدأ الاول على هذا الوجه لان الصدور على هذا الوجه لا يتوقف الاعلى الحركة والتغير والحركة من عوارض الاجسام فبذلك الاجسام التي هي معروضة لتلك الحركات استحال أن يكون صدورها عنه بواسطة الحركات المعارضة لها والناخلة عن الحركات المعارضة لها المتأخرة عنها فيلزم تأخرها عن نفسها فيقتضي بل لا بد من صدور بعض

الاشياء عنه على سبيل الابداع وذلك هو العقل المجردة والنفوس الفلكية وأجرامها (وأجيب) بان بعض السرايين الدالة على
بطلان التسلسل كالتطبيق والتضاد يجري فيما يدخل تحت الوجود على سبيل الترتيب سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة الفرق
بين محل النزاع وصورة النقص بان التسلسل لا يلزم في أحد هاتين السلسلتين في الأمور المجتمعة وفي الآخرة الأمور المتعاقبة لا يجدي نفعها
ولو سلم صحة ما ذكرتموه لكان لا يمكنكم ٢٤ مع القول بصحته اثبات قدم العالم لاحتمال أن يقال ان واجب الوجود مريد بأرادات

حادثة غير متناهية لا أول لها كل ارادة سابقة فعلة
لخصم - ول الارادات
اللاحقة على الوجه الذي
ذكرتموه في الحركات
والاوضاع ثم ان تلك
الارادات الغير المتناهية
من طرف المبدأ انتهت
من الطرف الآخر الى
ارادات حادثة تعلقت
باجداد العالم ولو سلم ان
ما ذكرتموه يستحيل في حق
البارى لكان لا يمكنكم
مع القول بصحته اثبات قدم
العالم الجسماني اذ يقال
لم لا يجوز ان يكون
البارى تعالى عليه لوجود
غير جسم ولا جسماني ثم
يكون لذلك الموجد
ارادات جزئية حادثة غير
متناهية وتنتهي تلك
الارادات الجزئية الحادثة
الى ارادة جزئية حادثة
تعلقت باحداث الاجسام
لا يقال لو كان للبارى
تعالى أو لذلك الموجد
المجرد ارادات جزئية غير
متناهية يلزم أن تكون
الاجسام قدسية لان
القصور الجزئية لا تحصل
الامع الادراكات الجزئية
والادراكات الجزئية
لا تحصل الامع الآلات

وان يكون سبب ذلك السبب لا يخلو اما ان يكون بأرادة القديم وهو محال لانه اذا لم يكن مريدا لقدمه
ثم صار مريدا فقدمه يتغير ويؤدي الى أن يكون القديم وارادته على نعمت واحد في جميع الاحوال والمراد
بتغير من العدم الى الوجود ثم من الوجود الى العدم وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بأرادة قدسية
يدل على استحالة العدم ونزلهما الاشكال آخر أقوى من ذلك هو ان المراد فعل المريد لا محالة وكل من
لم يكن فاعلام صار مفعولا وان لم يتعين هو في نفسه فلا بد وان يصير فعلا له موجودا بعد ان لم يكن له فعل
والآن ايضا لا فعل له فاذا لم يفعل شيئا والعدم ليس بشئ فكيف يكون فعلا اذا اعدم العالم وتجرد له
فعل لم يكن فذلك الفعل هو وجود العالم وهو محال اذا انقطع الوجود وفعله عدم العالم وعدم العالم
ليس بشئ حتى يكون فعلا فان أقل درجات الفعل ان يكون موجودا وعدم العالم ليس بشئ موجودا
حتى يقال هو الذي فعله الفاعل وأوجده الموجد ولاشكال هذا افتراق المتكاملين في التفعي عن
هذا أو بع فرق وكل فريق اتهم محالا (اما المعتزلة) فانهم قالوا فعله الصادر منه موجود وهذا الفناء
يخلقه لا في محل في عدم العالم دفعة واحدة وينعدم الفناء المخلوق بنفسه حتى لا يحتاج الى فناء آخر
فيه تسلسل الى غير نهاية وهو فاسد من وجوه (أحدها) ان الفناء ليس موجودا معقولا حتى يقدر خلقه
ثم ان كان موجودا فلم ينعدم بنفسه من غير معد ثم لم يعدم العالم فانه ان خالق في ذات العالم وحل فيه
فهو محال لان الحال لا في المخلوق فيجتمعه اذ لو في لحظة فاذا جازمته اعلم ان يكون ضد افعاله وان خلقه
لا في العالم ولا في محل فمن أين يصاد وجوده وجود العالم ثم في هذا المذهب شناعة أخرى وهي ان الله
تعالى لا يقدر على اعدام بعض جواهر العالم دون بعض بل لا يقدر الا على احداث فناء لعدم جواهر
العالم كلها لانها اذا لم تكن في محل كانت نسبت الى الكل على وتيرة واحدة (الفرقة الثانية الكرامية)
حيث قالوا ان فعله الاعدام والاعدام عبارة عن هو وجود محدثة في ذاته تعالى عن قولهم فيصير العالم به
معدوما وكذلك الوجود عندهم بايجاد محدثة في ذاته فيصير الموجد به موجودا وهذا ايضا فاسد
اذ فيه كون القديم محل الحوادث ثم هو خروج عن المعقول اذ لا يعقل من الاجداد الوجود منسوب
الى ارادة وقدرة فائبات شئ آخر سوى الارادة والقدرة وجود المقدور وهو العالم لا يعقل وكذا
الاعدام (الفرقة الثالثة الاشعرية) اذ قالوا اما الاعراض فانها تنفي بانفسها ولا تصور بقاؤها لانه لو
تصور بقاؤها لما تصور دفعا وهابها المعنى وأما الجواهر فليست باقية بانفسها ولو كانت باقية بمقتضى زائد
على وجودها فاذا لم يخلق الله البقاء انعدم المبقى وهو ايضا فاسد لما فيه من منكرة المحسوس
في أن السرا لا يبقى والبياض كذلك والله متعده الوجود والعقل ينبوع هذا الكلام ينبوع قول القائل
ان الجسم متعده الوجود في حالة والعقل الفاضل بان الشعر الذي هلى رأس الانسان في اليوم هو الشعر
الذي كان بالأمس لا مثله حتى يقضى به ايضا في سواد الشعر ثم فيه اشكال آخر وهو ان الباقي اذا بقي بقاء
فلزم ان تبقى صفات الله بقاء وذلك البقاء يكون باقيا فيحتاج الى بقاء آخر وتسلسل الى غير نهاية
(الفرقة الرابعة) طائفة أخرى من الاشعرية اذ قالوا ان الاعراض تنفي بانفسها وأما الجواهر فانها تنفي
بان لا يخلق الله تعالى فيها حركة ولا سكونا ولا اجتماعا ولا افتراقا فيستحيل ان يبقى جسم ليس بساكن ولا
محرك فينعدم وكان فرقتي الاشعرية مالا الى ان الاعدام ليس بفعل انما هو كلف عن الفعل فالم يبقوا

الجسمانية فيلزم بالضرورة من أولية تلك الادراكات لأولية الاجسام لانا نقول لانسلم ان الادراكات
الجزئية لا تحصل الا بواسطة الآلات الجسمانية ولا يقال ايضا تعاقب الحوادث انما يجمع في الجسمانيات دون المجردات المحض لان
كل حادث موقوف بالمادة لانا نقول ذلك من نوع وسحق الكلام عليه عن قريب ان شاء الله تعالى (قال الامام الرازي) واعلم ان هذا
الاحتمال مما ذهب اليه قوم من قدماء الفلاس القائلين بحدوث السموات وكان مجمعين زكريا الرازي ناهيهم عن هذا القول ولم يشغل أحد

من احباب استظوا بباطاله وفي جريان برهان التطبيق والتضاد في ما دخل تحت الوجود على سبيل التماثل نظر امارهات التطبيق فلان اتحاد السلسلة اذا لم يجتمع في الوجود اندارجي لم يتصور بينهما التطبيق بحسب اندارج ضرورية وان وقوع شيء بالزمان في آخر اندارج يتوقف على وجوده في الخارج معاني زمان الوقوع ولا يتصور التطبيق بحسب الذهن ايضا للاستحالة وجوده في الذهن مقصود في زمان واحد ولا يكتفي الوجود الاجالي في الذهن ضرورية وان وقوع

٢٣

بعضه بازاء البعض لا يتصور الا اذا كانت موجودة معا
تفصيل لاوامر بان التماثل فلان اتحاد السلسلة انما تصير معروضه للعدد المعين اذا وجدت في الخارج او في الذهن على سبيل التفصيل اذا لم يوجد شيء في الخارج او في الذهن لم يكن موصوفا بشي ما اعتبارا با كان او حقيقيا لان ثبوت الشيء لشي فرغ ثبوت المثبت له واما الوجود الاجالي فهو بالحقيقة ليس ائتلك الاتحاد المعروضه للعدد بل لفهم الكلي الواقع عنسوانا ولو سلم ان الوجود الاجالي وجود لتلك الاتحاد لانه لا كثرة فيها باعتبار ذلك الوجود فلا يكون باعتباره معروضه للعدد الذي هو الكثرة (فان قيل) هم معترفون بان هذه الحوادث باسرها ثابتة في علمه تعالى وفي علم الملا الاعلى وذلك يكفينا في اتمام البرهانين (قلنا) لهم يشتمون تلك العلوم على نحو آخر غير الوجود الذهني (وقيل) او لهم لا يشتمون لما ترمي في تلك العلوم لعدم دخول الزمان في تلك العلوم وفيه

كون العدم فعلا واذا بطلت هذه الطرقت لم يبق وجه للقول بجواز اعدام العالم هذا القول بان العالم حادث فانهم مع تسليم حدوث النفس الانسانية يدعون استحالة اعدامها بطريق يقرب مما ذكرناه وبالجملة عندهم كل قائم بنفسه لا في محل لا يتصور اعدامه بعد وجوده سواء كان قدما او لاحدا واذا قيل لهم مهمل اوقدت النار تحت الماء اعدم الماء قالوا لم يعدم بل انقلب بخارا ثم هو الماء المادة الاولى وهي الهيولى باقية في الهواء وهي المادة التي كانت بصورة الماء وانما خاضعت الهيولى بصورة المائية وابتست صورة الهوائية واذا صار الهواء باردا كثف وانقلب ماء لا إعادة تحدث بل المواد مشتركة بين العناصر وانما يتبدل علمها صورها (والجواب) ان ما ذكرتموه من الاقسام وان امكن ان نذب عن كل واحد اثنين ان ابطاله على اصله لا يستقيم لاشتمال اصولكم على ما هو من جنسه ولو كان لا تطول به وقتصير على قسم واحد ونقول بتمذكرون على من يقول الاتحاد والاعدام بارادة القادر فاذا اراد الله تعالى اوجد واذا اراد اعدم وهو معنى كونه قادرا على السكك وهو في جملة ذلك لا يتغير في نفسه وانما يتغير الفعل فاما قوله ان الفاعل لا يدوان يصدر منه فعل فما الصادر منه قلنا الصادر منه ما تجدد وهو العدم ان لم يكن عدم ثم تجدد العدم فهو الصادر عنه (فان قائم) انه ليس بشي فكيف صدر منه (قلنا) او هو ليس بشي فكيف وقع وليس معنى صدوره منه الا ان ما وقع مضاف الى قدرته فاذا عقل وقوعه لم لا عقل اضافته الى القدرة وما الفرق بينكم وبين من ينكر طريان العدم اصل على الاعراض والصور ونقول العدم ليس بشي فكيف يطرأ وكيف يوصف بالطران والتجديد ولا نشك في ان العدم يتصور طرانه على الاعراض فالموصوف بالطران معقول وقوعه سمي شيئا ولم يسم فاضافة ذلك الواقع المعقول الى قدرة القادر ايضا معقول (فان قيل) هذا انما يلزم على مذهب من يجوز عدم الشيء بعد وجوده فيقال له ما الذي طرأ وعندنا لا يعدم الشيء الموجود وانما معنى اعدام الاعراض طريان اضدادها التي هي موجودات لا طريان العدم المجرد الذي ليس بشي لان الذي ليس بشي كيف يوصف بالطران فاذا ابيض الشعر الطارئ هو البياض فقط وهو موجود ولا نقول الطارئ عدم السواد هو ذاقا سدمن وحين (احدها) ان طريان البياض هل تضمن عدم السواد ام لا فان قالوا لا فقد كابر والمعقول وان قالوا نعم فالتضمن عين المتضمن او غيره فان قالوا عينه كان متناقضا اذا اشئ لا يتضمن نفسه وان قالوا غيره فذلك الغير معقول ام لا فان قالوا لا فم عرفتم انه متضمن والحكم عليه بكونه متضمنا اعتراف بكونه معقولا وان قالوا نعم فذلك المتضمن المعقول وهو عدم السواد قدس اوحادث ثمان قالوا قدس فهو محال وان قالوا حادث فالموصوف بالحادث كيف لا يكون معقولا وان قالوا لا قدس ولا حادث فهو محال لانه قيل طريان البياض لو قيل السواد معدوم كان كذبا وبطله اذا قيل انه معدوم كان صدقا فهو طار لا محالة فهذا الطارئ معقول فمحوز ان يكون منسوب الى قدرة قادر (الوجه الثاني) ان من الاعراض ما لا يعدم عندهم الا بضده فان الحركة لا ضد لها وانما التقابل بينها وبين السكون عندهم تقابل الملة والعدم اي تقابل الوجود والعدم ومعنى السكون عدم الحركة فاذا عدمت الحركة لم يكن سكون هو ضده بل هو عدم محض وكذلك الصفات التي هي من الاستكمال كاطباع اشباح المحسوسات في الرطوبة الجارية من العين بل انطباع صورة المعقولات في النفس فانها ترجع الى استفتاح وجود من غير زوال ضده

نظروا لان ترتب هذه الحوادث ليس بجرد ترتب اجزائه الزمان بل بينها ترتيب طبيعي اتوقف بعضها على بعض الكون كل سابق علة معه ولحصول الا لاحق ولان عدم دخول الزمان في تلك العلوم انما هو باعتبار اوصافه الثلاثة لا مطلقا فالترتيب باقي محاله (لا يقال) الترتيب الطبيعي بينها انما هو في الوجود الخارجي دون العقلي فلا يلزم كونها مترتبة في تلك المبادئ (لانا نقول) علم المبادئ العالمية الاشياء عندهم ليس بغير العلم بها انما كان بين الاشياء ترتيبا في الوجود الخارجي فكذلك في وجودها العقلي في تلك المبادئ (ورابعها) من

وجوه الجواب أن يقال أنا لنسب لم أن جميع ما لا بد منه في إيجاد الباري تعالى للعالم أن كان حاصلا في الازل كان الوجود خاصا لافي الازل
 وأما يلزم ذلك لو أمكن وجود العالم في الازل وهو ممنوع ولم لا يجوز أن يكون العالم قابلا لوجود في الازل ولا يكون قابلا لوجود الازل
 والوجود كما يتصور فيه وجود المتأثر فكذلك يعتبر فيه إمكان التأثر يمكن الحصول في الازل لم يكن الوجود خاصا فيه (لا يقال)
 إمكان العالم أزل والازل لا يلزم الانقلاب ٢٤ فيكون ممكن الوجود في الازل (لأننا نقول) أزمة الامكان لا تنسب لمكان الازلية

وإذا عرفت كان معناه زال الوجود من غير استعقاب ضده فزاله عبارة عن عدم محض قد طرأ
 فعمل وقوع العدم الطارئ وما عقل وقوعه بنفسه وان لم يكن شيئا عقل أن ينسب إلى قدرة القادر فتبين
 بهذا أنه مما تصور وقوع حادث بأرادة قدسية فلم يفتقر الحال بين أن يكون الواقع عدما ووجودا
 (مسئلة) في بيان تليدهم بقولهم أن الله فاعل العالم وصانعه وأن العالم فعله وصنعه وبين أن ذلك مجاز
 عندهم وليس بحقيقة (وقد انقضت الفلاسفة) سوى الدهرية على أن للعالم صانعا وأن الله تعالى هو
 صانع العالم وفاعله وأن العالم فعله وصنعه وهذا ليس على أصلهم أن يكون العالم من صنع الله تعالى
 من ثلاثة أوجه وجه في الفاعل ووجه في الفعل ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل أما الذي
 في الفاعل فهو أنه لا بد وأن يكون مریدا مختارا عما يبار به حتى يكون فاعلا لما يبار به والله تعالى
 ليس مریدا بل لصفته أصلا وما يصدر عنه فيلزم لزوما ضروريا (والثاني) أن العالم قديم والفعل هو
 الحادث (والثالث) أن الله تعالى واحد عندهم من كل وجه والواحد لا يصدر عنه عندهم الواحد من
 كل وجه والعالم مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه (والحق) وجه كل واحد من هذه الوجوه
 الثلاثة مع خيالهم في دفعه (أما الأول) فنقول الفاعل عبارة عن مصدر منه الفعل مع الإرادة مع
 الفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد عندهم أن العالم من الله تعالى كالمعلول من العلّة فيلزم وما
 صدور بالابتداء من الله تعالى دفعه لزوم الظل من النقص والنور من الشمس وليس هذا من الفعل
 في شيء بل من قال أن السراج يفعل الضوء والنقص يفعل الظل فقد جازف وتوسع في التجوز توسعا
 خارجا عن الحد واستمر اللفظ اكتفاء بوقوع المشاركة بين المستأثر والمستأثر عنه في وصف واحد وهو
 أن الفاعل سبب على الجملة والسراج سبب الضوء والشمس سبب النور ولا يمكن الفاعل لم يسم فاعلا
 صانعا مجرد كونه سببا بل يكون سببا على وجه مخصوص وهو وقوع الفعل منه على وجه الإرادة
 والاختيار حتى لو قال القائل الجدار ليس بفاعل والحجر ليس بفاعل والجدار ليس بفاعل وإنما الفعل
 للحجر لم ينكر عليه في ذلك لم يكن في قوله كاذبا ولا للبحر فعل عندهم وهو الهوى بالنقل والميل إلى المركز
 كما أن النار فعلها وهو التسخين والشمس فعلها وهو الميل إلى المركز ووقوع الظل فان كل ذلك صادر منه
 وهذا محال (فان قيل) كل وجود ليس واجب الوجود بذاته بل هو موجود بغيره فانما يسمى ذلك الشيء
 مفعولا ونسب سببه فاعلا ولا بد أن كان السبب فاعلا بالطبع أو بالإرادة كما أنكم لا تقولون أنه كان فاعلا
 باله أو بغيره بل الفعل جنس وينقسم إلى ما يقع باله وإلى ما يقع بغيره فكذا ذلك هو جنس وينقسم
 إلى ما يقع بالطبع وإلى ما يقع بالاختيار بدليل أنا إذا قلنا فعل بالطبع لم يكن ضد القول بالاختيار ولا
 دفعا ونفعا بل كان بيانا لنوع الفعل كما إذا قلنا فعل مباشرة بغيره لم يكن نقصا بل كان تنوعا وبيانا
 وإذا قلنا فعل بالاختيار لم يكن تكرارا مثل قولنا حيوان أنسان بل كان بيانا لنوع الفعل كقولنا فعل باله
 ولو كان قولنا فعل يتضمن الإرادة وكانت الإرادة ذاتية للفعل من حيث أنه فعل كان قولنا فعل بالطبع
 متناقضا كقولنا فعل ومافعل (قلنا) هذه التسمية فاسدة فلا يجوز أن يسمى كل سبب بأي وجه كان فاعلا
 ولا كل مسبب مفعولا ولو كان كذلك لما صح أن يقول الجدار فاعل له وإنما الفعل للحيوان وهذه من
 الكلمات المشهورة الصادقة فان سمي الجدار فاعلا فبالاستعارة كما قد سمي طالبا مريدا على سبيل

وسيجيء تمام الكلام فيه
 عن قسريب أن شاء الله
 تعالى (ورد هذا الجواب)
 بأنه إذا كان جميع ما لا بد
 منه في إيجاد الباري تعالى
 للعالم حاصلا في الازل ولم
 يكن العالم خاصا لافي
 لا امتناع أزليته بل يلزم
 التخرج بلا مرجح أيضا لانه
 لو وجد العالم قبل الوقت
 الذي وجد فيه بمقدار
 ما يسع فيه أن تدور
 لا يصير بذلك رأيا لحدوثه
 قبل الوقت الذي حدث
 فيه يمكن وعلمته التامة
 حاصلة أزلا على ما هو
 المفروض فتخصص حدوثه
 بالوقت الذي حدث فيه
 ترجح من غير مرجح وأن
 دفعه بان الاوقات التي قبل
 حدوث العالم متوهمة لا تتميز
 فيما فلا وجه اطالب وجه
 التخرج لحدوثه في وقته
 يكون ترجوعا إلى الجواب
 الذي ذكره الحق في نصير
 الدين الطوسي لا وجهها
 مستعلا (الوجه الثاني)
 من وجوه استدلالهم على
 قدم العالم هو أنه لا يجوز أن
 يكون الزمان حادثا والا
 لكان عدمه سببا على
 وجوده سببا متعاضدا

الحجاز

يجماع هذه السابق المسبوق وهذا السابق هو السابق الزماني فيلزم أن يكون عدمه

مما لا يمكن أن يكون الزمان وجودا حقيقيا مافرض معدوما هذا حذف وإذا كان الزمان قديما وهو قد ادخل الحركة كانت الحركة أيضا
 قديمة لا امتناع وجود القديمة بدون ذي المقدمه كونه محمولا على الجسم قديما وهو المطلوب (وحوايه) أن الزمان أمر وهي
 تقديرية المحضة ذات باعتبارها يكون وجودها محمولا على شيء ليس أمرها وجودا فيلزم من انتفاء حدوثه قدمه فيلزم قدم العالم

(فان قيل) الحكيم قد استدلوا على وجود الزمان فيكون منه بعد قيام الدليل عليه خارجا عن كائن المناظرة (قلنا) نعم الا ان ما ذكره من الدليل عليه وتوحيه وتبليس لا يدل على مطالعهم الذي هو وجود الزمان فنه بالحقيقة راجع الى مقدمات دليله وان شئت اصالح الحال فاستمع ما يتلى عليك من المقالة فقولوا بالله التوفيق ما وصل اليه من الاستدلال من قبلهم على وجود الزمان وجهان (الاول) اننا نعرض حركة معينة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة ٢٥ أخرى في تلك المسافة مثل الاول في

السرعة فان توافقا مع ذلك في الاخذ والترك بان ابتداءنا معا ووقفنا معا فبالضرورة تتطابق المسافة معا وان توافقنا في الترك دون الاخذ بان كان ابتداء الثانية متأخرا عن ابتداء الاولى فبالضرورة تقطع الثانية أقل مما قطعه الاولى وكذا ان توافقنا في الاخذ والترك وكانت الثانية سابقا فانها تقطع أقل فبين أخذ السرعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة أقل منها بطء معين وبين أخذ السرعة الثانية وتركها امكان أقل من الامكان الاول تلك السرعة المعينة فهناك أمر مقداري أي قابل للزيادة والنقصان بالذات تقع فيه الحركة وتفاوت بتفاوت ضرورة ان قبول التفاوت ينتهي الى ما يكون بالذات وهو الذي غيرنا عنه بالامكان وسميناه بالزمان فيكون موجودا لان ما كان قابلا للزيادة والنقصان يكون موجودا لامتناع كون عدمه الصنف قابلا للامساك

المجاز اذ يقال الحجر يهوى لانه يريد المركز ويطلبه والاطلب والارادة حقيقة لا تتصور الامع العلم بالمراد المطلوب ولا تتصور الامن الحيوان وما قواكم ان قولنا فعل عام وينقسم الى ما هو بالطبع والى ما هو بالارادة فغير مسلم وهو كقول القائل قولنا اراد عام وينقسم الى ما يريد مع العلم بالمراد والى من يريد ولا يعلم ما يريد وهو فاسد اذ الارادة تتضمن العلم بالضرورة فكذلك الفعل يتضمن الارادة بالضرورة وأما قولكم ان قولنا فعل بالطبع ليس ينقض للاول فليس كذلك فانه ينقض له من حيث الحقيقة ولكن لا ينسب الى الفهم التناقض ولا يشهد نفور الطبع عنه لانه يبقى مجازا فانه لما أن كان سببا لوجه ما والفعل ايضا سبب سمي فعلا مجازا واذا قال فعل بالاختيار فهو تكرر برعي التحقيق كقوله اراد وهو عالم بما اراده لانه لما تصور ان يقال فعل وهو مجازو يقال فعل وهو حقيقة لم تنفرا لنفس عن قوله فعل بالاختيار وكان معناه فعل فعلا حقيقة لا مجازيا كقول القائل تكلم لسانه ونظر بعينه فانه لما جاز ان يستعمل النظر في القلب مجازا والكلام في تحريك الرأس واليد حتى يقال قال برأسه أي نعم لم يستقمح أن يقال قال بلسانه ونظر بعينه ويكون معناه في احتمال المجازية لهذا انزلة القدم فليكنه محل الخداع هؤلاء الاغبياء (فان قيل) تسمية الفاعل فاعلا غما تعرف من اللغة والافتقار في العقل ان ما يكون سببا للشيء ينقسم الى ما يكون مریدا الى ما لا يكون مریدا ووقع النزاع في ان اسم الفاعل على كلا القسمين حقيقة أم لا ولا سبيل الى انكاره اذا العرب تقول النار تحرق والسيف يقطع والثلج يبرد والسحرة موني تسهل والخبز يشبع والماء يروي وقولنا يضرب معناه فعل المضرب وقولنا تحرق معناه تفعل الاحراق وقولنا يقطع معناه يفعل القطع (وان قلتم) ان كل ذلك مجاز كنتم متحكين فيه من غير مستقدم والجواب (فان قيل) ان كل ذلك بطريق المجاز وانما الفعل الحقيقي ما يكون بالارادة (والدليل عليه) ان لو فرضنا حادنا توقف في حصوله على أمرين (أحدهما) ارادى (والآخر) غير ارادى اضاف العقل الفعل الى الارادى وكذا اللغة فان من اتقى انسانا في نارات يقال هو القاتل دون النار حتى اذا قيل ما قتله الا فلان صدق قائله وان كان اسم الفاعل على المريد وغير المريد على وجه واحد لا بطريق كون أحدهما أصلا وكون الآخر مستعارا منه فلم يضاف القتل الى المريد لغة وعرفا وعقلا مع ان النار هي العلة القريبة في القتل وكان الملقى لم يتعاطى الا الجمع بينهما وبين النار لا بغير ارادة سمي قاتلا ولم تسم النار قاتلا لالا بنوع من الاستعارة فدل ان الفاعل من يصدر الفعل عن ارادته واذا لم يكن مریدا عندهم ولا يختار لنفسه لم يكن صانعا ولا فاعلا لا مجازا (فان قيل) نعمي يكون الله تعالى فاعلا لانه سبب لوجود كل موجود سواء كان العالم قوامه به ولو لا وجود الماري لما تصور وجود العالم ولو قدر عدم الماري لانعدم العالم كالموجود عدم الشمس لانعدم الضوء فهذا مانع عنه بكونه فاعلا فان كان الخضم يأتي ان يسمى هذا المعنى فعلا فلا مشاحة في الاسامي بعد ظهور المعنى (قلنا) غرضنا ان نبين ان هذا المعنى لا يسمى فعلا ولا مستعارا وانما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الارادة حقيقة وقد نفيت حقيقة معنى الفعل ونطقهم بلغظه تجمل بالاسلاميين ولا يتم الذين باطلا في الافاظ الفارغة عن المعاني فصرحوا بان الله تعالى لا فعل له حتى يتضح ان مقتضى ذلك مخالف لدين المسلمين ولا تبسوا بان الله صانع العالم وان العالم صفة فان هذه لفظة طاعة وهو ان نفيت

(٤ - تماقت غزالي) بالضرورة وليس هو نفس السرعة اذا لم يكن قد تساوى ان في السرعة مع التفاوت في ذلك الامر المقداري وبالعكس ولا امتدادا في امتداد المسافة اذا لم يكن قد تساوى ان في امتداد المسافة مع تفاوت هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطء وبالعكس ولا امتدادا في امتداد المتحرك اذ قد يختلف امتداد المتحرك مع الاتحاد في الامكان كحركة الجسم الصغير والكبير في مسافة معينة في ساعة واحدة لتساويهما في السرعة وبالعكس (الثاني) من الوجهين اللذين استدلوا بهما على وجود

الزمان وهو كون الاب مقدما على الابن ضروري لا يشك فيه فاقول فان الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر الاب من حيث انه كان مقارنا لعدم الابن الذي يعقبه الوجود كان مقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث ان وجوده مقارن لوجود الابن كان معه وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب لان التقدم امر اضافي لا يعقل الابن شيئا بخلاف جوهر الاب ولان جوهر الاب قد يكون مع الابن كما صورناه وتقدمه ٢٦ على الابن لا يوجد مع معينه له فيكون أمرا زائدا عليه وليس أيضا عبارة عن مجرد

اعتبار عدم الابن مع الاب لان الاب يعتبر مع عدم الابن الطارئ عليه بعد وجوده ولا تقدم الاب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متأخر هذه مع اتحاد العدمين في كونهما نفس العدم وكما ان القبلية انبست نفس الاب وحده ولا مأخوذة مع وجود الابن فالعبودية أيضا انبست نفس الابن وحده ولا مأخوذة مع وجود الاب بل هما امران زائدان على الامرور المذكورة وليكونهما امرين اضافيين لا يقومان بذاتهما بل لابد لكل منهما من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات وهو الزمان (فان قلت) لم لا يجوز ان يكون المحل الذي يقوم به وبه عرضان له بالذات ما يقال له في العرف انه متقدم ومتأخر كوجود الاب والابن مثلا (قلت) لان ما تعرض له القبلية بالذات امتنع ان يكون مع وبعد لان ما يقتضيه ذات الشيء استحالة انفكاكه عنه والاشياء التي يقال لها في العرف انها متقدمة

حقيقة او المقصود من هذه المسئلة الكشف عن هذا التلبس فقط (الوجه الثاني) في ابطال كون العالم فعلا لله على أصلهم بشرط في الفعل وهو ان الفعل عبارة عن الاحداث والعالم عندهم قديم وليس بحادث ومعنى الفعل اخراج الشيء من العدم الى الوجود باحداثه وذلك لا يتصور من القديم اذا لم يوجد لا يمكن ايجاده فان شرط الفعل ان يكون حادثا والعالم قديم عندهم فكيف يكون فعلا لله تعالى (فان قيل) معنى الحادث الوجود بعد عدم فلنبحث ان الفاعل اذا أحدث كان الصادر منه المتعلق به الوجود المجرد أو العدم المجرد أو كلاهما وباطل ان يقال ان المتعلق به العدم السابق اذ لا تأثير للفاعل في العدم وباطل ان يقال ان كلاهما اذ ان العدم لا يتعلق به أصلا وان العدم في كونه عدما لا يحتاج الى فاعل البتة فبقي انه متعلق به من حيث انه موجود وان الصادر منه مجرد الوجود وانه لانسبة اليه الوجود فان فرض الوجود دائما فرضت النسبة دائما واذا امت هذه النسبة كان المنسوب اليه افعلا وأدوم تأثيرا لانه لم يتعلق بالعدم بالفاعل بحال يبقى ان يقال انه متعلق به من حيث انه حادث ولا معنى لكونه حادثا لانه يوجد بعد عدمه والعدم لم يتعلق به فان جعل سبق العدم وصف للوجود وقيل المتعلق به وجود مخصوص لكل وجود وهو وجوده مسبوق بالعدم فيقال كونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل فاعل وصنع صانع وان هذا الوجود لا يتصور صدور من فاعله الا والعدم سابق عليه وسبق العدم ليس بفعل الفاعل فلا يتعلق له به فاشترط في كونه فعلا اشتراط ما لا تأثير للفاعل فيه بحال (وأما قواكم) ان الموجود لا يمكن ايجاده ان عديم به انه لا يستأنف له وجوده بعدم فصح وان عديم به أنه في حال كونه موجودا لا يكون موجودا فقد ثبت انه يكون موجودا في حال كونه موجودا لا في حال كونه معدوما فانه يكون موجودا اذا كان الفاعل موجودا ولا يكون موجودا في حال العدم بل في حال وجود الشيء منه واليجاد مقارن لكون الفاعل موجودا وكون المفعول موجودا لانه عبارة عن نسبة الموجود الى الموجد وكل ذلك مع الوجود لا قبله فان لا إيجاد الا الموجودان كان المراد باليجاد النسبة التي يكون بها الفاعل موجودا والمفعول موجودا (قالوا) ولهذا قضينا بان العالم فعل الله تعالى أزلا وأبدا ومن حال الوجود فاعل له لان المرتبط بالفاعل الوجود فان دام الارتباط دام الوجود وان انقطع انقطع لا كما تخيلتموه من ان البارئ لو قدر عدمه لم يبق العالم اذ ظننتم انه كالبناء مع الباني فانه بعد عدمه يبقى البناء فان بقاء البناء ليس بالباني بل هو باليؤسسة المسكة لتركيبه اذ لو لم يكن فيه قوة ماسكة كما لا يمكن ان يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه (والجواب) ان الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه لا من حيث عدمه اسابق ولا من حيث كونه موجودا فقط فانه لا يتعلق به في ثاني حال الحدوث عندنا وهو موجود بل يتعلق به في حال حدوثه من حيث انه حدوث وخروج من العدم الى الوجود فان نفى عنه معنى الحدوث لم يعقل كونه فعلا ولا يتعلق بالفاعل وقواكم ان كونه حادثا يرجع الى كونه مسبوقا بالعدم وكونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الجاهل فهو كذلك لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل أعني كونه مسبوقا بالعدم فالوجود الذي ليس مسبوقا بعدم بل هو دائم لا يصلح ان يكون فعلا لفاعل وليس كل ما شرط في كون الفعل فعلا ان يكون بفعل الفاعل فان ذات الفاعل وقدرته وإرادته وعلمه شرط في كونه فاعلا وليس ذلك من أثر الفعل ولكن لا يعقل فعل الامم موجودا وكون الفاعل

لا يتمتع فيها ذلك فانا لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو لا يتمتع ان يوجد به الابن فظهر ان الاشياء التي يقال لها في العرف وإرادته انها متقدمة ليست معروضة بالذات لا تقدم بل لا بد من أمر آخر تعرض له التقدم بالذات ويكون تقدم سائر الاشياء له كونه فاعلا وهو الزمان (فان قلت) قولك ما تعرض له القبلية بالذات امتنع ان يكون بعد ان أريد به ان ما يكون ذاته سببا لثبوت القبلية له امتنع ان يكون بعد فذلك لم يمكن من أين يلزم القبلية مثل ذلك الأمر وهي الذي يكون ذاته سببا لثبوت القبلية له وان أريد ان ما يكون

فمع وضوح حقيقة القبلية من غير أن يكون تابعاً في قبليته لقبليته شيء آخر فلا نسلم امتناع أن يكون بعد وما ذكره من الدليل لا يتبين عليه ما لا يلزم من كون الشيء مع وضوح حقيقة الوصف أن يكون ذلك الوصف مقتضى ذاته حتى يمنع الانكسار (قلت) المراد الأول قولك من أين يلزم لقبلية مثل ذلك المعروض (قلنا) لأن هذه القبلية ليست كقبلية الواحد على الاثنين بل قبلية قبل لا يجتمع فيها القبل مع البعد والقبلية التي كذلك لا تعرض حقيقة الالامتداد غير قارية عن اجتماع ٢٧ أجزاء في الوجود باعتبار امتناع اجتماع أجزائه لا يجتمع القبل البعد وما ليس باعتبار ادخال حركة مثلاً لا يفرض فيه أجزاء بواسطة الالامتداد فلا يكون معروضاً أولياً لها والالامتداد اذ لا يمنع اجتماع أجزائه مع وضوح الحقيق ليس الالامتداد الغير اذ الذي اذا فرض فيه أجزاء تقدم بعضها على بعض لذاته لا لآخره والزمان (فان قلت) لا نسلم ان القبلية التي لا يجتمع فيها القبل مع البعد لا تعرض حقيقة الالامتداد غير قارية ولا يجوز أن يكون أمران مختلفان بالماهية تمتنع اجتماعهما ما اتفقهما كوجود الحادث وعدمه ويكون أحدهما مع وضوح حقيقة القبلية والآخر للعددية باعتبار الفاعل أيها تينك الصفتين (قلت) ليس معنى إعطاء الفاعل القبلية لعدم الحادث مثلاً إلا أنه لم يفعل الوجود أولاً ثم فعله وذلك يقتضي أن يوجد شيء أولاً يقع فيه الوجود بل وقع فيه لعدم فكان

وارادته وعلمه شرطاً ليكون فاعلاً وان لم يكن من أثر الفعل (فان قيل) ان اعترفتكم بجواز كون الفعل مع الفاعل غير متأخر فيلزم منه ان يكون الفعل حادثاً ان كان الفاعل حادثاً وقديماً ان كان قديماً وان شرطتم ان يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال اذ من حرك اليد في قبح ماء تحرك الماء مع حركة اليد لا قبله ولا بعده اذ لو تحرك بعده لمكانت اليد مع الماء قبل تحريكه في حين واحد ولو تحرك قبله لانفصل الماء عن اليد وهو مع كونه معاً مع موله وفعل من جهة فان فرضنا اليد قدسية في الماء متحركة كان حركة الماء ابتداءً وهي مع دوامها مولدة ومع قولنا لا يمنع ذلك بفرض الدوام فكذلك نسبة العالم الى الله تعالى (قلنا) لا تخيل ان يكون الفعل مع الفاعل بعد كون الفعل حادثاً كحركة الماء فانها حادثه عن عدم بخلاف ان يكون فعل ثم سواء كان متأخراً عن ذات الفاعل أو مع زمانه وانما تخيل الفعل القديم فانه ليس حادثاً عن عدم فتسميته فعلاً مجاز لا حقيقة له (وأما المعلوم مع العلة) فيجوز ان يكون حادثاً وان يكون قديماً كما يقال ان العالم قديم علة له كون القديم عالماً لا كلام فيه وانما الكلام فيما يسمى فعلاً ومعلوم العلة لا يسمى فعل العلة الا مجازاً بل ما يسمى فعلاً فشرطه ان يكون حادثاً عن عدم فان تجوز متجوز بتسميته القديم الدائم الوجود فعلاً لا فـ بـه كان متجوزاً في الاستمرار وقولكم لو قدرنا حركة الاصبع مع الاصبع قديمة دائمة لم تخرج حركة الماء عن كونها فاعلاً لا تلبس لان الاصبع لا فعل له فيه وانما الفاعل ذو الاصبع وهو المر يد ولو قدرناه قديماً كانت حركة الاصبع فعلاً له من حيث ان كل جزء من الحركة يحدث عن عدم فهذا الاعتبار كان فعلاً وأما حركة الماء فقد لا نقول انها من فعله بل هي من فعل الله وعلى أي وجه كان فيكون فعلاً من حيث انه حادث لانه دائم الحدوث وهو فعل من حيث انه حادث (فان قيل) فاذا اعترفتم بأن نسبة الفعل الى الفاعل من حيث انه موجود كنسبة المعلوم الى العلة ثم سلمتم تصور الدوام في نسبة العلة ونحن لا ننفي يكون العالم فعلاً لا كونه معاً لولادته النسبة الى الله تعالى فان سمعوا هذا فعلاً فلا مضايقة في التسميات بعد ظهور المعاني (قلنا) ولا غرض من هذه المسئلة الا بيان انكم تجهلون بهذه الاسماء من غير تحقيق وان الله تعالى عنكم ليس فاعلاً حقيقة قالوا العالم فعلاً تحقيقاً وان اطلاق هذا الاسم مجاز منكم لا تحقيقاً له وقد ظهر هذا (الوجه الثالث) في استحالة كون العالم فعلاً لانه تعالى على أصلهم لشرط مشترك بين الفاعل والفعل وهو انهم قالوا لا يصدر من الواحد الاشياء واحد والمبدأ الأول واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فلا يهـ و ان يكون فعلاً لله بموجب أصلهم (فان قيل) العالم بجملة ليس صادراً من الله تعالى بغير واسطة بل الصادر منه موجود واحد هو أول المخلوقات وهو عقل مجرد أي جوهر قائم بنفسه غير مختلج يعرف نفسه ويعرف مبدأه ويعبر عنه في لسان الشرع بالملك ثم يصدر منه الثالث ومن الثالث رابع وتكثر الموجودات بالتوسط فان اختلاف الفعل وكثرته اما ان يكون لاختلاف القوى المعاملة كما اننا فعل بقوة الشهوة بخلاف ما نفعل بقوة الغضب واما ان يكون لاختلاف المادة كما ان الشمس تبثب الثوب المغسول وتسود وجه الانسان وتذبل بعض الجواهر وتصاب بعضها واما لاختلاف الآلات كالبحار الواحد ينشر بالمشار ويخت بالقدم وينقب بالمشقاب واما ان يكون كثرة الفعل بالتوسط بان يفعل فعلاً واحداً ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيكثر الفعل وهذه الاقسام كلها محال في المبدأ الأول اذ ليس في

أول لوقوعه فيه ولا يكون مع وضوح حقيقة القبلية هذا غاية توجيه هذا الدليل (والجواب) عن الاول ان هذه الامكانات المذكورة أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج وما ذكر من انها قابلة للزيادة والنقصان ان اردت قولها بما يجيب الخارج فممنوع وان اردت في الذهن أوفى الجملة فمسلوكا لكن لا يلزم منه وجودها في الخارج (وعن الثاني) بان القبلية والاعدية أمران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج أصلاً فلا يلزم وجودهم وضوحاً بالذات في الخارج كيف والقبلية والاعدية اضافيان

والمتفان لا يوجدان الامعاذهنا وخارجا لوجودنا بل وجودهم وظيفتهم معا بل يلزم اجتماع أجزاء الزمان وهو باطل لكونه أمرا غير قار وأبنا هذا الامتداد الذي تعرض لأجزائه التقديمية والعددية إذا امتنع اجتماع أجزائه في الوجود لا يكون موجودا في الخارج لأن وجود الكل في الخارج مع امتناع اجتماع أجزائه فيه محال بديهته ثم أنه نقل عن أرسطاطاليس أنه قال للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى حالة مخصوصة معلومة بمعاونة ٢٨ الحس وهي صفة واحدة تخصية من مبدأ المسافة إلى منتهاها تستلزم اختلاف نسب

المحرك إلى حدود المسافة وهذه الحالة تسمى الحركة بمعنى التوسط وهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار اختلاف نسبها إلى تلك الحدود وسببها في الوجود باستمرارها وسبب لانها تفعل في الخيال أمر امتداد غير قار بمعنى أنه يحزم العقل بان ذلك الأمر الممتد لو وجد في الخارج وفرض فيه أجزاء امتنع أن توجد تلك الأجزاء معاً بل كان بعضها متقدماً وبعضها متأخراً وهذه تسمى الحركة بمعنى القطع والاول موجود في الخارج بديهياً بخلاف الثاني ضرورة ان الامتداد الذي يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود لا يكون موجودا في الخارج وكما ان الحركة تقال لأمرين كذلك الزمان يقال للمعينين (أحدهما) أمر بسيط غير منقسم مطابق للحركة بمعنى التوسط وثانيهما أمر متصل مطابق للحركة بمعنى القطع وهو بهذا المعنى لا وجود له في الخارج أصلاً بل هو أمر

ذاته اختلاف اثنتيه وكثرة كما سيأتي في أدلة التوحيد ولا ثم اختلاف مادة فان الكلام في المعلوم الاول أو الذي هو المادة الاولى مثلا ولا ثم اختلاف آله الا اذا لموجود مع الله في رتبته فالكلام في حدوث الآله الاولى فلم يبق الا ان تكون الكثرة في العالم صادرة من الله تعالى بطريق التوسط كما سبق (قلنا) فيلزم من هذا أن لا يكون في العالم شيء واحد مركب من أفراد بل تكون الموجودات كلها أحواد وكل واحد معلول لواحد آخر فلو علة لا تخترقته إلى أن ينتهي إلى معلول لا معلول له كما انتهى في جهة التصاعد إلى علة لا علة لها وليس كذلك فان الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى وقد صارت اجزاء بعضها مشابهاً واحداً والآخر مركب من جسم ونفس وليس وجود أحدهما من الآخر بل وجودهما جميعاً بعلة أخرى والآنك عندهم كذلك فانه جرم ذو نفس لم تحدث النفس بالجرم ولا الجرم بالنفس بل كلاهما صادر من علة سواهما وكيف وجدت هذه المركبات من علة واحدة فيبطل قولهم لا يصدر من الواحد الا واحد أو من علة مركبة فيتوجه السؤال في تركيب العلة إلى ان ينتهي بالضرورة إلى مركب بسيط فان المبدأ بسيط وفي الآخر تركيب ولا يتصور ذلك الا بالبقاء وحيث يقع التقاء يبطل قولهم ان الواحد لا يصدر منه الا واحد (فان قيل) اذا عرف مذهبنا ان دفع الاشكال فان الموجودات تنقسم إلى ماهوي ومحال كالاعراض والصور وإلى ما ليست في محال وهذا ينقسم إلى ماهي محال لغيرها وإلى ما ليست بمحال كما موجودات التي هي جواهر قائمة بانفسها وهي تنقسم إلى ما يؤثر في الاجسام ونسبها نفوسا وإلى ما لا يؤثر في الاجسام بل في النفوس ونسبها عقول مجردة أما الموجودات التي تحل في المحال كالاعراض فهي حادثة لها عمل حادث وتنتهي إلى مبدءا هو حادث من وجه دائم من وجه وهي الحركة الدورية وليس الكلام فيها وانما الكلام في الاصول القائمة بانفسها في محال وهي ثلاثة اجسام وهي أخسها وعقول مجردة وهي التي لا تتعلق بالاجسام لا بالعلقة الغيلية ولا بالانطباع فيها وهي أشهرها ونفوس وهي أوسطها فانها تتماق بالاجسام نوعان تتعلق وهو التأثير والفعل فيها فهي متوسطة في الشرف فانها تتأثر عن العقول وتؤثر في الاجسام ثم الاجسام عشرة تسعة سماويات والعاشر المادة التي هي حشو مقعر فلك القمر والسماويات التسع حيوانات لها اجرام ونفوس ولها ترتيب في الوجود كما ذكره وهو ان المبدأ الاول فاض من وجوده العقل الاول وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم يعرف نفسه ويعرف مبدءا وقد سميته العقل الاول ولا مشا حتى الاسامي سمي مبدءا كالأوعلا أو ما أريد و يلزم عن وجوده ثلاثة أمور عقل ونفس الفلك الاقصى وهو السماء التاسعة وجرم الفلك الاقصى ثم لزم من العقل الثاني عقل ثالث ونفس فلك الكواكب وجرمه ثم لزم من العقل الثالث عقل رابع ونفس فلك زحل وجرمه ثم لزم من العقل الرابع عقل خامس ونفس فلك المشتري وجرمه وهكذا حتى انتهى إلى العقل الذي لزم منه عقل ونفس فلك القمر وجرمه والعقل الاخير وهو الذي يسمى العقل الفعال لزم منه حشو ذلك القمر وهي المادة القابلة للكون والفساد من العقل الفعال وطبائع الافلاك ثم ان المواد تنزع بسبب حركات الكواكب امتزاجات مختلفة يحصل منها المعادن والنبات والحيوان ولا يلزم ان يلزم من كل عقل عقل إلى غير نهاية لان هذه العقول مختلفة الانواع فمأثرت لواحد لا يلزم للاخر فخرج منه ان العقول بعد المبدأ الاول عشرة والافلاك تسعة ومجموع هذه المبادئ الشريفة

مرقس في الخيال ونعلم ان ذلك الأمر المسمى في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه أجزاء لا تمتنع اجتماعها ونعلم بالضرورة ان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستمر يحصل في الخيال بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد وما كان الامتداد انما إلى ظاهري بادي الرأي والاعلى ذلك الأمر الذي فيه نوع خفاء أقيم مقامه وبحث عن أحواله (ولقائل أن يقول) لا نسلم ان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك الا اذا كان

في الخلق جئني مستمرا في معرفتي لم لا يجوز أن يحصل ذلك الأمر في الخلق أبدا من غير أن يكون هناك أمر قسري عليه ثم قد يكون سببا لان أمر خارجي سببا لمحصل مثل ذلك الامتداد في الخلق كما في القطرة النازلة والشمعة الجواله لكن كون كل امتداد خيالي كذلك خاصة الامر الموجود الخارج عن تنوع ودموي الضرر وغيره موعود وقد يجاب عن استدلالهم الثاني على قدم العالم باننا وان سلمنا ان الزمان موجود ولكن لا نسلم انه لو كان حادثا لكان عدده سابقا ٢٩ على وجوده سبقا زمانيا (قوله

لان سبقه على وجوده) سبق لا يجمع فيه السابق المسبوق وكل سبق كذلك فهو زمانى ممنوع الا ترى ان اجزاء الزمان سابق بعضها على بعض سبقا يمنع ان يجمع فيه السابق المسبوق مع انه ليس سبقا زمانيا والا لكان للزمان زمان وقدر يتفهمون عنه هذا الجواب بان اقسام السابق منحصره في خمسة المتقدم بالعلمه وبالطبع وبالشرف وبالرتبة وبالزمان لان المتقدم ان توقف عليه وجود المتأخر فان كان المتقدم مؤثرا في المتأخر فبالعلمه والا فبالطبع وان لم يتوقف فالتقدم ان كان بالنظر الى كمال المتقدم فبالشرف والا فان كان بالنظر الى مبدء محدد فبالرتبة والا فبالزمان وليس تقدم عدم الزمان على وجوده بالعلمه والا فبالطبع اذا توقف لوجوده على عدمه ولا بالشرف ادلا كمال لعدم ولا بالرتبة اذ ليس تقدمه بالنظر الى مبدء محدد فهو بالزمان واما اجزاء الزمان فتقدم بعضها على بعض تقدم

بعد الاول تسعة عشر وحصل منه ان يجب لكل عقل من العقول الاول ثلاثة اشياء عقل ونفس وذلك اى جرمه فلا بد وان يكون في مبدئه تثليث لاحالة ولا يتصور كثرة في المعلول الاول الا من وجه واحد وهو انه يعقل مبدءا وهو يعقل نفسه وهو باعتبار ذاته يمكن الوجود لان وجوب وجوده بغيره لا ينقسه وهذه معان ثلاثة مختلفة والاشرف من المعلومات الثلاثة ينبغي ان ينسب الى الاشرف من هذه المعاني فيصدر منه العقل من حيث انه يعقل مبدءا ويصدر منه نفس الفلك من حيث انه يعقل نفسه ويصدر منه جرم الفلك من حيث انه يمكن الوجود بذاته فيبقى ان يقال هذا التثليث من أين حصل في المعلول الاول ومبدؤه واحد فتقول لم يصدر من المبدء الاول الواحد وهو ذات العقل الذي به يعقل نفسه ولزم ضرورة لامر جهة المبدء ان عقل المبدء هو في ذاته يمكن الوجود وليس له الامكان من المبدء الاول بل هو لذاته ونحن لانعد ان يوجد من الواحد واحد يلزم ذلك المعلول لامر جهة المبدء امور ضرورية اضافية او غير اضافية فيحصل بسببه كثرة ويصير بذلك عدد الوجود الكثير فعلى هذا الوجه يمكن ان يلتقي المركب بالاسيط اذ لا بد من الالتقاء ولا يكون الا كذلك فهو الذي يجب الحكيم به فهذا هو القول في تفهيم مذهبه (قلنا) ما ذكرتموه تحجكات وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لوجاه الانسان عن منام رآه لاستبدل به على سوء مزاجه ولو اورد جنسه في الفقهيات التي تصارى المطلب فيها التحسينات اقل انما تروا لاتفيد غلبات الظنون ومدخل الاعتراض على مثله لا تنحصر ولا كما تورد وجوها معدودة (الاول) هو انما نقول ادعيت ان احد معاني الكثير في المعلول الاول انه يمكن الوجود فتقول كونه يمكن الوجود عين وجوده ام غيره فان كان عينه فلا ينشأ منه كثرة وان كان غيره فهو لا قائم في المبدء الاول كثرة لانه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود فوجوب الوجود غير نفس الوجود فلنجبر صدور المختلقات منه لهذه الكثرة (فان قيل) لا معنى لوجوب الوجود الا الوجود فلا معنى لامكان الوجود الا الوجود فان قلتم يمكن ان يعرف وجوده ولا يعرف كونه موجودا ولا يعرف كونه ممكنا فهو غيره (قلنا) فكذلك واجب الوجود يمكن ان يعرف وجوده ولا يعرف وجوب وجوده لا بعد ادل آخر فليكن غيره وبالجملة الوجود امر عام ينقسم الى واجب والى يمكن فان كان فصل احدا القسمين زائدا على العام فكذلك الفصل الثاني ولا فرق (فان قيل) امكان الوجود له من ذاته وجوده من غيره فكيف يكون صاله من ذاته وما له من غيره واحدا (قلنا) وكيف يكون وجوب الوجود عين الوجود ويمكن ان لا يتق وجوب الوجود ويثبت الوجود والواحد الحق من كل وجه هو الذي لا يتسع للنفي والاثبات اصلا اذ لا يمكن ان يقال موجود وليس موجودا واجب الوجود وليس واجب الوجود ويمكن ان يقال موجود وليس بواجب الوجود كما يمكن ان يقال موجود وليس بواجب الوجود وانما تعرف الوحدة بذا فلا يستقيم تقدير ذلك في الاول ان صح ما ذكره من ان امكان الوجود غير الوجود اما يمكن (الاعتراض الثاني) هو ان نقول عقله مبدءا عين وجوده وعين عقله نفسه ام غيره فان كان عينه فلا كثرة في ذاته لافي العبارة عن ذاته وان كان غيره فهذه الكثرة موجوده في الاول فانه يعقل ذاته ويعقل غيره فان زعموا ان عقله ذاته عين ذاته ولا يعقل ذاته مالم يعقل انه مبدءا لغيره فان العقل بطابق المعلول فيكون راجعا الى ذاته ونقول والمعلول عقله ذاته عين ذاته فانه عقل بجوهره فيعقل نفسه والعقل والمعاقل والمعلول منه ايضا

زمانى لكن ليس زمان زائدا على ماهية تقدمه ومتأخر لان التقدم والتأخر من العوارض الذاتية الاولى للزمان فهما انما يعرفان لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها بواسطة وقوعه فيها فلا يلزم من كون تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض تقدم زمانيا ان يكون للزمان زمان آخر والمتكلمون بمنهون الحصر وما ذكر لبيانهم في وجه ضابط لاحصاء عقلى لكون القسم الاخير مرسلا اذ لا يلزم من عدم كون السابق باعتبار التوقف والسكال والمبدء المحدد وان يكون بالزمان لجواز ان يكون بوجه آخر كون تقدم عدم الزمان على

وجود متناه وأما أجزاء الزمان فقد ذكر في الجواب سندا للمنع فلا يضر ذلك في المسئلة الزمانية لأن اندفاع الاستدلال يستلزم اندفاع المنع
هكذا والتعويل على الجواب الأول (قال الامام حجة الاسلام انزال) في تقرير الاستدلال الثاني القائل بأن البارئ تعالى متقدم على
العالم والعالم متأخر عنه ان أراد انه متقدم عليه لا بالزمان بل بالذات اما بالطبع أو بالعلية فيلزم أن يكونا حادثين أو تدعيين واستحال
أن يكون أحدهما قديما والآخر ٣٠ حادثا لأن المتقدم باى وجه كان اذا لم يكن له تقدم زمانى لا يكون حالة تقدمه مفارقة

واحد ثم اذا كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معلولا لعلته فانه كذلك والعقل يطابق المعقول في جميع
الكل الى ذاته فلا كثرة اذن وان كانت هذه كثرة فهي موجودة في الاول فليصدر منه المختلفات ولنترك
دعوى وحدانيته من كل وجه ان كانت الوحدة انية نزول بها هذا النوع من الكثرة (فان قيل) الاول لا
يعقل الا ذاته وعقله ذاته هو عين ذاته فليعقل ذاته والعقل والمعقول واحد ولا يعقل غيره (فالجواب) من
وجهين (أحدهما) ان هذا المذهب لشناعته هجره ابن سينا وسائر المحققين وزعموا أن الاول يعلم نفسه
مبدأ الفيض ما يفيض منه ويعقل الموجودات كلها بأنواعها عقلا كليا لا جزئيا اذا استقبها وقول القائل
المبدأ الاول لا يصدر منه العقل واحد ثم لا يعقل ما يصدر منه ومعلومه عقل يفيض منه عقل ونفس
ذلك وجرم ذلك ويعقل نفسه ومعلوماته الثلاث وعلته ومبدأه فيكون المعقول أشرف من العلة من حيث
ان العلة ما فاض منها الا واحد وقد فاض من هذا ثلاثة أموز (والاول) ما عقل الانفس وهذا عقل نفسه
ونفس المبدأ ونفس المعلومات ومن قنع أن يكون قوله في الله تعالى راجعا الى هذه الربة فقد جعله
أحق من كل موجود يعقل نفسه ويعقل غيره فان من يعقله ويعقل نفسه أشرف منه اذا كان هو
لا يعقل الانفس فقد انتهى بهم التعمق في التعظيم الا ان أبطلوا كل ما يفهم من العظمة وقرروا حاله من
حال الميت الذي لا خبر به عما يجري في العالم الا انه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط وهكذا يفعل الله
بالزائغين عن سبيله والذاكبين عن طريق الهدى المنكرين لقوله تعالى ما أشهدتهم خلق السموات
والارض ولا خلق انفسهم الظانين بالله ظن السوء المتقدين أن أمور الربوبية يستولى على كنهها القوى
البشرية المغرورين بعقولهم زاعمين ان فيها مبدء وحده عن تقليد الرسل واتباعهم فلا جرم اضطار والى
الاعتراف بان لباب معقولاتهم رجعت الى ما لوحى في منام لتعجب منه (والجواب الثاني) هو أن من
ذهب الى ان الاول لا يعقل الانفس اغا حذر من لزوم الكثرة اذ لو قال به لزم ان يقال عقله غير عقله
نفسه وهذا لازم في المعقول الاول فينبغي ان لا يعقل الانفس لانه لو عقل الاول غيره كان ذلك غير ذاته
ولا تنقضى الى علة غير علة ذاته ولا علة الاله ذاته وهو المبدأ الاول فينبغي ان لا يعلم الا ذاته وبطل الكثرة
التي نشأت من هذا الوجه (فان قيل) لما وجد وعقل ذاته لزمه ان يعقل المبدأ الاول (قلنا) لزمه ذلك
بعلة أو بغير علة فان كان بعلة فلا علة الا المبدأ الاول وهو واحد ولا يتصور ان يصدر منه الا واحد وقد
صدر وهو ذات المعلول (فالثاني) كيف صدر منه وان لزم بغير علة فيلزم الاول موجودات كثيرة بلا علة
وليلازم منها الكثرة ولا يعقل هذا من حيث ان واجب الوجود لا يكون الا واحدا والرائد على الواحد
ممكن والممكن يفتقر الى علة فهذا اللازم في حق المعلول ان كان واجب الوجود لذاته فقد بطل قولهم
واجب الوجود واحد وان كان ممكنا فلا بد له من علة ولا علة له فلا يعقل وجوده وليس هو من ضرورة
المعلول الاول لكونه ممكن الوجود فان امكان الوجود ضروري في كل معلول أما كون المعلول عالما
بالعلة فليس ضروريا في وجود ذاته كما ان كون العلة عالما بالمعلول ليس ضروريا في وجود ذاته بل لزوم
العلم بالمعلول أظهر من لزوم العلم بالعلة فبان ان الكثرة الحاصلة في علمه بالمبدأ محال فانه لا مبدء له وليس
هو من ضرورة ذات المعلول وهذا ايضا لا يخرج عنه (الاعتراض الثالث) هو ان عقل المعلول
الاول ذات نفسه عين ذاته أم غيره فان كان عينه فهو محال لان العلم غير المعلوم وان كان غيره فليكن

في الوجود عين المتأخر
فيكونان قديمين أو حادثين
وان أراد الله متقدم عليه
بالزمان فيلزم أن يكون
قبل وجود الزمان زمان
كان العالم فيه معدوما وهو
متناقض (وجواب ما ذكره
من التفسير) أن يقال
المراد انه متقدم عليه
بالذات لا بالزمان وانما
يلزم كونهما قديمين أو
حادثين لو كان عدم تقدمه
عنايه بالزمان لمقارنته له في
الزمان وليس كذلك بل
لعدم الزمان (فان قيل)
اذا لم يكونا قديمين أو حادثين
ببل كان البارئ تعالى
قديما والعالم حادثا يكون
وجوده تعالى متقدما على
وجود العالم متقدما
لا يجتمع فيه المتقدم والمتأخر
وكل تقدم كذلك فهو
زمانى (قلنا) لا نسلم ذلك
وانما يلزم ذلك فيهما اذا
كان وجود المتقدم مقارنا
للزمان اذ تختاراه تعالى
متقدما عليه بالزمان لكن
لا يزمان موجود محقق
حتى يلزم ما ذكر من
التناقض بل يزمان مقدر
موجود فلا تنقض أصلا
(وأجاب عما ذكره من

كذلك

التقرير) بان الزمان مخلوق وعادى وليس قبله زمان

أصل الامور معنى تقدم البارئ على العالم فانه كان ولا عالم ثم كان معه عالم ومفهوم قولنا كان ولا عالم وجود ذات البارئ تعالى وعدم
العالم فقط ومفهوم قولنا كان معه عالم وجود ذاتين فقط وليس من ضرورة ذلك تقدم شيء ثالث وان كان الوهم لا يمكن عن تقدير
شيء ثالث فلا التفتات الى أحاطة الوهم (فان قيل) نالو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات البارئ وعدم العالم خاصا لا

ولا ينعى أن يقال بهذا الاعتبار كان الله ولا عالم بل الصحيح أن يقال يكون الله ولا عالم فدل على أن بينهما افتراقا وإن كان افتراقا على ما مضى فأن تحت لفظة كان مفهوما ثالثا هو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي بغيره هو الحركة فأنما تعضى بعضى الزمان فبما ضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى إلى وجود العالم (قلنا) المفهوم الأصلي من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي به افتراق اللفظين نسبة لازمة بالقياس إلى ما يدل أن لا وجودنا عدم العالم ٣١ في المستقبل ثم قدرنا لنا بعد ذلك

وجودا أنا بما صح منا حينئذ أن نقول كان الله ولا عالم سواء أردنا به العدم الأول أو العدم الثاني وآية أن هذه نسبة أن المستقبل بعينه يجوز أن يصير ماضيا في غير عنه بلفظ الماضي وهذا كله يجوز الوهم عن فهم وجود مبدأ الامع بقدر قيل له وذلك القيل الذي لا يتقيد الوهم عنه بظن أنه شيء موجود هو الزمان وهو كجزء الوهم عن تقدير تنهاى الجسم من غير أن يكون وراءه بعد ذلك أو ملاء (وفيه نظر) لأن النسبة التي بها افتراق اللفظين ليس إلا الماضي والاستقبال إذ لا تعقل هنا نسبة بينهما فتفرق هذان اللفظان عن سواهما وهما وصفان ذاتيان للزمان واتصافا غيرهما بواسطة فيلزم بالضرورة أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى إلى وجود العالم فالسؤال عائد بعينه (فان قلت) ذلك الزمان موهوم لا يحقق فلا يلزم من تقدمه تعالى عليه زمان موهوم ما ذكر من المحذور (قلت) حينئذ

كذلك في المبدأ الأول فيلزم منه كثرة فاذن فيه ترسيم لا تثليث بزعمهم وهو ذاته وعقله نفسه وعقله مبدأه وأنه يمكن الوجود بذاته ويمكن أن يراد أنه واجب الوجود بغيره فيظهر تخميس وجه هذا يعرف نعمى هؤلاء في الموهوم (الاعتراض الرابع) أن نقول التثليث لا يكفي في المعلول الأول فان جرم السماء الأول لم عندهم من معنى واحد من ذات المبدأ وفيه تركيب من ثلاثة أوجه (أحدها) أنه مركب من صورة وهيولى وهكذا كل جسم عندهم فلا بد لكل واحد من مبدأ إذا الصورة تخالف الهيولى وليس كل واحد على مذهبهم علة مستقلة للأجزاء حتى يكون أحدها بواسطة الآخر من غير علة أخرى زائدة عليه (الثاني) أن الجرم الأقصى على حد مخصوص في الكبر فاختصاصه بذلك أنه مدر من بين سائر المقادير زائدة على وجود ذاته اذ كان ذاته كماله أصغر منه أو أكبر فلا بد من مخصص بذلك المقدار زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لا لوجود العقل لأن العقل وجود محض لا يختص عقداً مقابلاً لسائر المقادير فيحوز أن يقال العقل يحتاج إلى علة بسيطة (فان قيل) سببه أنه لو كان أكبر منه لكان مستغنى عنه في تحصيل النظام الكلي ولو كان أصغر منه لم يصح النظام المقصود فنقول وتعين وجه النظام هل هو كاف في وجود ماهية النظام أم يفتقر إلى علة موجودة كان كافيا فقد استغنيت عن وضع الملل فالحكم بأن كون النظام في هذه الموجودات اقتضت هذه الموجودات بلا علة زائدة وإن كان ذلك لا يكفي بل افتقر إلى علة فذلك أيضا لا يكفي الاختصاص بالمقادير بل يحتاج أيضا إلى علة التركيب (الثالث) هو أن الفلك الأقصى انقسم إلى نقطتين هما القطبان وهما ثابتة الوضع لا يفارقان وضعهما وأجزاء المنطقة يتخالف وضعها فلا يتصور أن تكون جميع أجزاء الفلك الأقصى متشابهة فلم لم تعين نقطتين من بين سائر النقط لكونها نقطتين أو أجزاء متخلفة ففي بعضها خواص ليست في البعض فبمبدأ تلك الاختلافات والجرم الأقصى لا يصدر إلا من معنى واحد بسيط والبسيط لا يوجب الانسجام في الشكل وهو الكرى ومتشابه في المعنى وهو الخلو عن الخواص المميزة وهذا أيضا لا يخرج منه (وان قيل) لعل في المبدأ أنواعا من الكثرة لازمة لامن جهة المبدأ وانما غاظه لثلاثة أو أربعة وباقى لم نطلع عليه وعدم عثورنا على عينه لا يشك كفايا في أن مبدأ الكثرة كثرة وإن الواحد لا يصدر منه كثير (قلنا) فإذا جوزتم هذا فقلوا أن الموجودات كلها على كثرتها وقد بلغت آلافا صدرت من المعلول الأول فلا يحتاج أن يقهر على جرم الفلك الأقصى في نفسه بل يجوز أن يكون قد صدر منه جميع النفوس الفلكية والانسانية وجميع الاجسام الارضية والسموية بأنواع كثيرة لازمة في المظهر أعلاها فيقع الاستغناء بالمعلول الأول ثم يلزم عليه الاستغناء بالعلة الأولى فانه إذا جاز تولد كثرة يقال انها لازمة لا بعلة مع انها ليست ضرورية في وجود المعلول الأول جاز أن يتولد ذلك مع العلة الأولى ويكون وجودها لا بعلة وبقال انها لازمة لا بعلة ولا يدري عددها وكما تخيل وجودها بلا علة مع الأول تخيل ذلك بلا علة مع الثاني بل لا معنى لقولنا مع الأول والثاني إذ ليس بينهما مقارفة في زمان ولا مكان فلا يفارقهما في مكان ولا زمان ويجوز أن يكون موجودا بلا علة لم يختص أحدهما بالاضافة اليه (فان قيل) لقد كثرت الاشياء حتى زادت على ألف ويبعد أن تبلغ الكثرة في المعلول الأول إلى هذا الحد فذلك أكثرنا للوسائل (قلنا) قول القائل يبعد هذا جرم ظن لا يحكم به في المعقولات لأن

لا حاجة إلى ما ذكره من التطويل وارتكاب ما يعدم كبره من أن قولنا كان الله ولا عالم لا يدل على وجود ذات فليعلم (ثم قال) رحمه الله تعالى صيغة ثانية لهم لا لزوم قدم الزمان وذكر ما يخصه له هو أنه لو كان الزمان حادنا لا يمكن قبل خلق العالم وجود حركتين أحدهما تنتهي إلى ابتداء خلق العالم بمائة دورة والآخرى تنتهي إليه بمائة دورة مع كون الحركتين متساويتين في السرعة لأنه لو امتنع وجود حركتين شأنهما ما ذكرناه قبل خلق العالم فالذاتهما وأما لأن الخالق عاجز عن خلقهما أو الأول باطل لانهما كانا

ممكنين بعد خلق العالم يلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وكذا الثاني لانه قادر على خلقه ما وقت خلق العالم فلزم انقلاب الباري من الجزر الى القدرة وكل منهما محال ولا يمكن ان يتبدئ الحركتان مع الاستحالة ان يتبدئ حركتان متساويتان في السرعة والبطء ثم تنتهيان الى وقت واحد مع كون عدد دوراتهما متفاوتة لاستلزامه ان يكون الزائد مثل الناقص فقد حصل قبل خلق العالم امتداد اذ احدثه بحالة ٣٣ لا يمكن ان تحصل فيه الامانة ودورته لا تحجب يمكن ان تحصل منه مائة دورة وهذا ان

يقول انه يستحيل فنفقوله يستحيل وما المراد والقيصل انما هما جاوزنا الواحد واعتقدنا انه يجوز ان يلزم المعلوم الاول لامن جهة العلة لازم واثنتان وثلاثة وما الحجب لاربعة وخمس وهكذا الى الالف والاقن يصحكم مقدار دون مقدار فليس بمدح جاوزة الواحد مدد وهذا ايضا قاطع (ثم نقول) هذا باطل بالمعلوم الثاني فانه صدر منه تلك الكواكب وفيه من الكواكب المعروفة المسماة ألف ونيف وهي مختلفة العظم والشكل والوضع واللون والتأثير والحوسة والسعادة فبعضها على صورة الجبل والثلور والاسد وبعضها على صورة الانسان ويختلف تأثيرها في محل واحد من العالم السفلي في التبريد والتسخين والسعادة والحوسة وتختلف مقاديرها في ذاتها فلا يمكن ان يقال الكل نوع واحد مع هذا الاختلاف ولو جاز هذا الجاز ان يقال كل اجسام العالم نوع واحد في الجسمية فيكونها اعلو واحدة فان كان اختلاف صفاتها وجواهرها وطبائعها دل على اختلافها فكذلك الكواكب مختلفة للاحالة وبمقتضى كل واحد الى علة لصورتها وعلة لاختصاصها بطبيعتها المسخنة او المبردة او المسعدة او المنخسة وعلة لاختصاصها بوضعه ثم لاختصاصها بعملها باشكال البهايم المختلفة وهذه الكثرة ان تصور ان تعقل في المعلوم الثاني تصور في المعلوم الاول ووقع الاستثناء (الاعتراض الخامس) هو اننا نقول سلمنا لكم هذه الاوضاع الباردة والتحركات الفاسدة وليكن كيف لا تسخيمون من أنفسكم في قولكم ان كون المعلوم الاول ممكن الوجود اقتضى وجود جرم الفلك الاقصى منه وعقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك منه وعقله الاول اقتضى وجود عقل الفلك منه وما الفصل بين هذا وبين قائل عرف وجود انسان غائب وانه يمكن الوجود وانه يعقل نفسه وصانده فقال يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك فيقال وأي مناسبة بين كونه ممكن الوجود وبين وجود فلك منه وكذلك يلزم من كونه عاقل لانه نفسه واصنافه شيان آخران وهذا اذا قيل في انسان فخلق منه فكذلك في موجود آخر اذا كان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن اناسا كان او ملكا او فلكا فليست أدري كيف يقع المجنون من نفسه بمثل هذه الاوضاع فضلا عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم في المعقولات (فان قال قائل) فاذا بطلتم مذهبهم فماذا تقولون انتم اترعون انه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه شيان مختلفان فتكبرون المعقول او تقولون المبدأ الاول فيه كثره فتركون التوحيد او تقولون لا كثره في العالم فتسكرون الحس او تقولون لزمت بالوسائط فتضطرون الى الاعتراف بما قالوه (قلنا) نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض مجهد وانما غرضنا ان نشوش دعاويهم وقد حصل على اننا نقول ومن زعم ان المصير الى صدور اثنين من واحد مع كبرية المعقول او اتصاف المبدأ بأصناف قديمة ازلية مناقض للتوحيد فهاتان دعوتان باطلتان لا برهان لهما فانه ليس يعرف استحالة صدور الاثنين من واحد كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر وما المانع من أن يقال المبدأ الاول عالم قادر مريد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد بخلق الخلقات والمتحانات كما يريد وعلى ما يريد فاستحالة هذا لا تعرف بالضرورة ولا بالنظر وقد وردت به الانبياء المأثرون بالمعجزات فيجب قبوله (وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله بالارادة) ففصول وطمع في غير مطمع والذين طمعوا في طلب المناسبة ومعرفة تجميع حاصل نظريهم الى ان المعلوم الاول من حيث انه ممكن الوجود

الامتداد ان المتفاوتان بالزيادة والنقصان لاحقيقة قطب ما الا الزمان فيلزم ان يكون قبل وجود الزمان زمان وهو محال فتمين كون الزمان قديما وهو مقدار الحركة وهي صفة قائمة بالجسم فيلزم قدم العالم (ثم قل) رحمه الله تعالى الاعتراض ان كل هذا من عمل الوهم واقترب طريق في دفع المفاصلة للزمان بالمكان فانا نقول هل كان في قدرة الله تعالى ان يخلق الفلك الاعلى في مكانه أكبر مما خلقه بذراع فان قالوا لا فهو تجهيز وان قالوا نعم فبذراعين وثلاثة أذرع فكذلك يرتقى الى غير النهاية ونقول في هذا اثبات بعدد واء العالم له مقدار وكية اذا لا كبر بذراعين لا يشغل ما شغله الا كبر بذراع فوراء العالم بحكم هذا كية فيستدعي هذا كية وهو الجسم أو الخلاء فوراء العالم خلاء أو لاء وكذلك هل كان الله تعالى قادرا على ان يخلق كرة العالم أصغر مما خلقه

بذراع ثم بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفي من الملاء والشغل لا احيانا اذا الملاء ينتفي عند نقصان ذراعين أكبر مما ينتفي عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدرا والخلاء ليس بشئ فكيف يكون مقدرا (وجوابنا) في تخييل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود العالم كجوابكم في تخييل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق (فان قيل) نحن لا نقول بان ما ليس بممكن فهو مقدور فكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر منه ليس

يمكن فلا يكون مقدوراً (قلنا) هذا العذر باطل من ثلاثة أوجه (أحدها) أن هذا كمال العقل فإن العقل في أشد العالم كبراً وأصغر ما هو عليه بذراع أبس هو كتدبير الجحيم بين السواد والبياض والوجود والعدم والامتنع هو الجمع بين النفي والاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو محكم فاسد (الثاني) أنه إذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أصغر منه ولا أكبر فهو جوده على ما هو عليه واجب لا يمكن والواجب مستغن عن العلة فقولوا بما قاله الدهريون من نفي ٢٣ الصانع ونفي سبب هو سبب الاسباب

وليس هكذا من ذهبكم (الثالث) أن هذا الفاسد لا يجوز الخدم عن مقابلته بمنزلة فتنه قول أنه لو لم يكن وجود العالم قبل وجوده يمكن تبديل وان في الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فان قائم) وقد انقضى العقل القديم من القدرة الى العجز (قلنا) لان الوجود لم يكن ممكناً فلم يكن مقدوراً وامتناع حصول ما ليس بممكن لا يدل على العجز (وان قائم) انه كيف كان متمتعاً فصار ممكناً (قلنا) ولم يسبق تخيل أن يكون متمتعاً في حال ممكن في حال (وان) قائم الاحوال متساوية (قيل لكم) والمقادير متساوية فكيف تكون مقدراً ممكناً وأكبر منه أو أصغر بمقدار ظرف متمتعاً فان لم يستحل هذا فلهذا طريق المقام (والحقيق) في الجواب أن ما ذكره من تعذر الامكانيات لا معنى له وانما المسألة أن الله تعالى قادر قديم لا تمتنع الفاعل عليه أبداً لو أراد وليس في هذا العذر

صدر منه فذلك ومن حيث أنه عقل نفسه صدر منه نفس الفلك ومن حيث أنه عقل خالقه صدر منه عقل الفلك وهذه حقا لا تظهر مناسبة فليقبل مبادئ هذه الامور ومن الانبياء وايضا صدقوا في ما اذ العقل ليس يحياها ولا يترك البحث عن الكيفية والكمية والمادية فليس ذلك مما يتسع له القوى البشرية ولذلك قال صاحب الشرح تفكر وافي خلق الله ولا تتفكر وفي ذات الله (مسئلة) في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم (فنقول) الناس فرقان فرقة أهل حق وقدراً وان العالم حادث وعاموا ضرورية ان الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر الى صانع فعقل مذهبهم في القول بالصانع (وفرقة أخرى) هم الدهرية قدروا ان العالم قديم كما هو عليه ولم يشتموا الصانع او منعه من مفهوم وان كان الدليل يدل على بطلانه (وأما الفلاسفة) فقدروا ان العالم قديم ثم أثبتوا له مع ذلك صانعه وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج فيه الى ابطال (فان قيل) نحن اذا قلنا ان للعالم صانعاً لم نرد به فاعلاً مختاراً يفعل بعد أن لم يفعل كما نشاهد في اصناف الفاعلين من الخيوط والنساج والبناء بل نفي به علة العالم ونسبها الى المبدأ الاول على معنى انه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره فان سمينا صانعاً فبهذا التأويل وثبت وجوده لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القطعي على قرب (فاننا نقول) العالم موجوداته اما ان يكون لها علة أو لا علة لها فان كان لها علة فليقلنا ان العلة لها علة أو لا علة لها وكذلك القول في علة الله فاما ان تتسلسل الى غير نهاية وهو محال واما ان تنتهي الى طرف فالآخر علة أولى لا علة لوجودها فقسها الى المبدأ الاول وان كان العالم موجوداً بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدأ الاول فانما لم نعني به الا موجوده لا علة له وهو ثابت بالضرورية نعم لا يجوز ان يكون المبدأ الاول هو السموات لانها عدد ودليل التوحيد عنه فيعرف بطلانه بنظر في صفة المبدأ ولا يجوز ان يقال انه سماء واحد وجسم واحد أو شمس أو غيره لانه جسم والجسم مركب من الصلابة والحيوية والمبدأ الاول لا يجوز ان يكون مركباً وذلك يعرف بنظرنا ان ما لم يوصد ان موجوده لا علة لوجوده ثابت بالضرورية والاتفاق وانما الخلاف في الصفات وهو الذي نعنيه بالمبدأ الاول (والجواب) من وجهين (أحدهما) انه يلزم على مساق مذهبكم أن تكون اجسام العالم قدعة كذلك لا علة لها وقولكم ان بطلان ذلك يعلم بنظرنا ان في بطل ذلك عليكم في مسألة التوحيد وفي نفي الصفات بعد هذه المسئلة (الثاني) وهو الخاص بهذه المسئلة هو ان نقول ثبت تقدير ان هذه الموجودات لها علة واعلم ان علة العلة كذلك وهكذا الى غير نهاية (وقولكم) انه يستحيل اثبات علل لانها لا يستقيم منكم ففاننا نقول عرفتم ذلك ضرورية بغير واسطة أو عرفتموه بواسطة ولا تبديل الى دعوى الضرورية وكل مسلك ذكرتموه في الظاهر بطل عليكم بتجريب حوادث لا أول لها واذا جاز أن يدخل في الوجود ما لانها لا يكون فلا يبعد أن يكون بعضها علة لبعض وينتهي من الطرف الاخر الى معلول لا معلول له ولا ينتهي من الجانب الاخر الى علة لا علة لها كما ان الزمان السابق له آخر وهو الآن ولا أول له فان زعمتم ان الحوادث الماضية ليست موجودة معاً في الحال ولا في بعض الاحوال والمعلوم لا يوصف بانتهائى وعدم التناهي فليزكم في النفوس البشرية المغارقة للابدان فانها لا تنفي عندكم والموجود المغارق للبدن من النفوس لانها لا علة لها اذ لم تزل نطفة من انسان وانسان من نطفة الى غير نهاية ثم كل انسان مات فقد بقي نفسه وهو بالعدد غير نفس من مات

(٥ - تنافت غزالي) ما وجب اثبات زمان ممتد الا أن يضيف الوهم اليه بتلميسه شيئاً آخر انتهى كلامه وفي كل واحد من الوجوه الثلاثة التي ابطال بها عدم امكان كون العالم أكبر مما هو عليه فنظر (أما الاول) فلاننا لانعلم ان مرجع المحالات كلها هو الجمع بين النفي والاثبات ولو سلم فيمكن ان يرجع ما نحن فيه اليه لانهم يزعمون ان هيولى الافلاك لا تقبل مقدراً أصغر أو أكبر مما هي عليه فلو كان العالم أصغر أو أكبر مما هو عليه لكانت مادة الافلاك قابلة لغير قايمة بتقديرها وهو أفقر أو أكبر مما هي عليه الآن

(وأما الثاني) فلا يُلزم من وجوب كون العالم على القدر الذي هو عليه وامتناع أن يكون أصغر أو أكبر منه أن يكون مستغنيا عن السبب الموجد فان معنى وجوب مقدار المخصوص له وامتناع أن يكون أصغر أو أكبر ما هو عليه أنه اذا وجد بإيجاد الفاعل لا نقبل مادته الا بهذا المقدار المخصوص دون ما عداها كبر أو أصغر وهذا المقدار من لوازم وجوده وابن هذا من استلزام الاستغناء عن السبب الموجد ٣٤ (وأما الثالث) فلان القول بان العالم لم يكن قبل الوجود ممكنا بل وافق الامكان الوجود

بستلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان ولانزع في استحالة نفسه بجنس لاف القول بامكان مقداره العالم دون ما هو أزدي منه أو نقص فانه لا استحالة فيه لاحتمال أن لا تكون المادة قابلة لغير ذلك المدة كما ذكره فلا تتم المقابلة لظهور امتناع أحدهما دون الآخر (لا يقال) معنى قوله لم يكن وجود العالم قبل وجوده بمكانه وان الوجود المقيّد بالحصول في الزمان السابق غير ممكن وهو أخص من الوجود المطلق ومقابل للوجود المقيّد بالحصول في الزمان اللاحق ولا يلزم من امتناع الأخص امتناع الأعم ولا من امتناع أحد المتغيرين امتناع الآخر لجواز أن يتنوع وجوده المقيّد بالحصول في الزمان السابق ولا يتنوع وجوده مطلقا في الزمان اللاحق وليس فيه انقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان بل الوجود المقيّد بالحصول في الزمان

قبله ومعها وبعده وان كان الكل باقوع واحدا فممكن في الوجود في كل حال نفوس لا عدادها (فان قيل) النفوس ليس له هذه الارتباط ببعض ولا ترتيب لها بالطبع ولا بالوضع وانما هي محل فتن موجودات لانهاية لها اذا كان لها ترتيب بالوضع كالاجسام فانها مرتبة بعضها فوق بعض أو كان لها ترتيب بالطبع كالعمل والمولات وأما النفوس فليست كذلك (قلنا) وهذا الحكم في الوضع ليس طرده بأولى من عكسه فلم أحلّم أحد القسمين دون الآخر وما البرهان المفرق وبم تذكرن على من يقول بأن هذه النفوس التي لانهاية لها لا تخلو عن ترتيب اذ وجود بعضها قبل البعض فان الايام والليالي الماضية لانهاية لها واذا قدرنا وجود نفس واحدة في كل يوم وليلة كان الحاصل في الوجود الآن خارجا عن النهاية واقعا على ترتيب في الوجود أي بعضها بعد البعض والعلّة غايته أن يقال انها قبل المعلوم بالطبع كما يقال انها فوق المعلوم بالذات لا بالمكان فاذا لم يستحل ذلك في القبل الحقيقي الزماني فينبغي أن لا يستحيل في القبل الذاتي الطبيعي وما باله لم يجوز وأجساما بعضها فوق بعض بالمكان الى غير نهاية وجوزوا موجودات بعضها قبل البعض بالزمان الى غير نهاية وهل هذا التحكم بارد لا أصل له (فان قيل) البرهان القاطع على استحالة العمل الى غير نهاية ان يقال كل واحد من آحاد العمل يمكن في نفسه أو واجب فان كان واجبا فلم يفتقر الى علّة وان كان ممكنا فافا ان كل موصوف بالامكان وكل ممكن فيفتقر الى علّة زائدة على ذاته فيفتقر الكل الى علّة خارجة عنه (قلنا) لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم الا أن يراد بالواجب مالا علّة لوجوده ويراد بالممكن ما لوجوده علّة وان كان المراد هذا فانه جمع الى هذه اللفظة فتقول كل واحد ممكن على معنى أن له علّة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى أنه ليس له علّة زائدة على ذاته خارجة عنه وان أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه فهو وليس به مفهوم (فان قيل) فهذا يؤدي الى أن يقوم واجب الوجود بمكنات الوجود وهو محال (قلنا) ان أردتم بالواجب والممكن ما أردناه فهو نفس المطلوب فلان لم انه محال وهو كقول القائل يستحيل أن تقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم وآحاد الذوات حادثه وهي ذوات أوائل والمجموع أول له فقدي يقوم مالا أول له بذوات أوائل وصدق ذات الأوائل على الآحاد ولم يصدق على المجموع وكذلك يقال على كل واحد ان له علّة ولا يقال للمجموع علّة وليس كل ما صدق على الآحاد يلزم أن يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد ان له علّة وأنه بعض وأنه جزء ولا يصدق على المجموع وكل موضع عيناه من الارض فانه قداسة تضاع بالشمس في النهار وأظلم بالليل وكل واحد حادث بعد ان لم يكن أي له أول والمجموع عندهم ماله أول فبين ان من يجوز حوادث لا أول لها وهو موصوفا بالامكان لا بغيره والمتغيرات فلا يمكن من انكار عمل لانهاية لها ويخرج من هذا انه لا سبيل لهم الى الوصول الى اثبات المبدأ الاول لهذا الاشكال ويرجع فرقهم الى التحكم المحض (فان قيل) يستموجودة في الحال ولا صور العناصر وانما الموجود من موصوفا واحدة بالفعل ومالا وجوده لا يوصف بالشيء وعدم التناهي الا اذا قدر في الوهم وجودها ولا يبعد ما قدر في الوهم وان كانت المقدرات أيضا بعضها عللا لبعض فلا انسان قد يفرض ذلك في وهمه وانما الكلام في الموجود في الاعيان لا في الأذهان ولا يبقى الأنفوس الاموات وقد ذهب بعض الفلاسفة الى انها كانت واحدة أزلية قبل التعلق بالابدان وعند مفارقة الابدان تتحد فلا يكون فيها عدد فضلا

السابق متمنع دائما والوجود في الجملة في الزمان اللاحق ممكن دائما (لانا نقول) لو جاز كون الشيء الواحد عن ممكن الوجود في زمان متمنع الوجود في زمان آخر بناء على ان الوجود في زمان سابق أخص من الوجود مطلقا أو متغيرا للوجود في زمان لاحق بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الاول امتناع ما هو أعم منه أو امتناع الوجود اللاحق لجوازه استغناء الحوادث عن المحداث لجوازه امتنع وجودها في زمان كونها معدومة وواجبة لذاتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع يحدتها بل ذواتها

كأنه في حدوثه وفيه تدابير اثبات الصانع بالاستدلال غالية من مقتضياته (فالوجه) الاستغناء في الجواب عما ذكر من التحقيق من أن الامكانات المقدرة أمور روحية لا وجود لها في الخارج أصلاً فلا يلزم قدم الزمان بل المسلم أن الله تعالى قديم قادر لا يتغير الفعل عليه أبداً وهذا لا يقتضي وجود الزمان قبل وجود العالم لأن معنى قدمه هو أن لو قدرنا لزمنة لانهاية لها كان الله موجوداً معها أبدياً لأنه موجود فيم الان ذاته تعالى منزّهة عن أن تكون زمنية أو مكانية ٣٥ ولا يلزم من تقدير الشئ وفرضه وجوده وتحقيقه وما

يؤيد ذلك هو أنه لو اعتبر في ماهية القديم والحادث تحقيق الزمان فالزمان المعتبر إما أن يكون قديماً أو حادثاً فإن كان قديماً فأنشأ في قدمه أن يكون له زمان آخر لزم أن يكون للزمان زمان وإن لم يشترط فقد صار القديم معقولا قديماً من غير اعتبار تحقيق الزمان وإذا عقل القديم في موضع من غير اعتبار وجود الزمان فليقل مثله في حق الله وفي سائر الماهيات القديمة وإن كان حاداً ناعم أنه لا يشترط في كونه حادثاً وجود زمان آخر لا متناهي أن يكون للزمان زمان آخر فإذا تحقق تصور حدوث حادث من غير اعتبار وجود زمان فليست صورته في حق العالم وفي جميع الأمور الحادثة (الوجه الثالث) من وجوده استدلالهم على قدم العالم هو أن العالم ممكن الوجود في الازل والالزم الانقلا ب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو باطل بالضرورة وكذا تأثير الباري في العالم ازل والالزم الانقلا ب المذكور وهو أي ما ذكرنا من ازالة صحة العالم وازلية صحته تأثير الباري فيه بطل دلائل القائلين بحوب الحدوث ثم نقول لو كان العالم حاداً لزم ترك الجود الذي هو فاضة الوجود عليه مدة لا تنهاى وذلك لا يليق بالجوهر المطلق (واجب) باننا لنسلم امتناع ترك الجود مدة لا تنهاى فان المبدأ عندنا فاعل مختار لا غاية له فله ولا علة لهية فيه فيجوز أن يفعل كيف يشاء في أي وقت شاء وما الدليل على خلافه ولو سلم فالالزم مما ذكرنا من ازالة الامكان وهي غير

عن ان توصف بانها لانهاية لها وقال آخرون النفس تابعة للزجاج وانما معنى الموت عدمها ولا قوام لها بجوهر مادون الجسم فاذن لا وجود للنفس الا في حق الاحياء والاحياء الموجودون محصورون ولا تنتفي النهاية عنهم والمعدومون لا يوصفون اصلاً لا بوجود النهاية ولا بعدمها الا في الوهم اذا فرضوا موجودين (والجواب) ان هذا الاشكال في النفس أو ردناه على ابن سينا والفارابي والمحققين منهم ان حكوا بان النفس جوهر قائم بنفسه وهو اختيار ارسطاطليس والمعتبرين من الاوائل ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له هل يتصور أن يحدث شئ يبقى أم لا فان قالوا لا فمحال وان قالوا نعم قلنا فاذا قدرنا كل يوم حدوث شئ وبقاء ما اجتمع الى الآن لا محالة موجودات لانهاية لها فالدور وان كانت منقضية فصول موجود فيها يبقى ولا ينفذ في غير مستحيل وهذا التقدير يتقرر الاشكال ولا غرض في ان يكون ذلك الملقى نفس آدمي أو جنى أو شيطان أو ملك أو ما شئت من الموجودات وهو لازم على كل مذهب لهم اذ أنبتوا دورات لانهاية لها (مسئلة) في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على ان الله تعالى واحد وأنه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود كل واحد منهما ما لا علة له واستدلالهم على هذا بما يكتن (المسلك الاول) قولهم انهم لو كانوا اثنين لكان نوع وجوب الوجود موقولا على كل واحد منهما وما قيل عليه انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان يكون لغيره أو وجوب الوجود له اعله فيكون ذات واجب الوجود معلولاً وقد اقتضت علة له وجوب الوجود ونحن لانريد بوجوب الوجود الاملا ارتباط الوجود به لجهة من الجهات وزعموا ان نوع الانسان يقال على زيد وعلى عمرو وعلة وليس زيد انساناً لذاته اذ لو كان انساناً لذاته لما كان عمرو انساناً لذاته بل بعلة جعلته انساناً وقد جعل عمرو أيضاً انساناً فكثر الانسانية بتكثر المادة الحاملة لها وتعلمتها بالمادة معلول له ليس لذات الانسانية فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود ان كان لذاته فلا يكون الا له وان كان لعله فهو اذن معلول وليس بواجب الوجود وقد ظهر بهذا ان واجب الوجود لا بد وان يكون واحداً (قلنا) قولكم نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته أو لعله تقسيم خطأ في وضعه فاننا قد بينا ان لفظ وجوب الوجود فيه اجمال الآن يراد به نفي العلة فالتقسيم عمل هذه العبارة فنفقوا لم يستحيل ثبوت موجودين لعله لهما وليس أحدهما علة للآخر فقولكم ان الذي لا علة له لعله لذاته أو لاسبب تقسيم خطأ لان نفي العلة واستغناء الوجود عن العلة لا يطلب له علة فأي معنى نفي قول القائل ان ما لا علة له لعله له لذاته أو لعله اذ قولنا لعله له سلب محض والسلب المحض لا يكون له علة ولا سبب ولا يقال فيه انه لذاته أو لذاته وان عنيتم بوجوب الوجود وصفاً فانا بئنا لواجب الوجود سوى انه موجود لعله لو حده فهو غير مفهوم في نفسه والذي نسبك من لفظ نفي العلة لوجوده وهو سلب محض لا يقال فيه انه لذاته أو لعله حتى يبنى على وضع هذا التقسيم غرض فدل ان هذا برهان من خوف لا اصل له بل نقول معنى انه واجب الوجود انه لا علة لوجوده ولا علة له كونه بلا علة وليس كونه بلا علة له أيضاً بذاته بل لا علة لوجوده ولا كونه بلا علة أصلاً كيف وهذا التقسيم لا يتطرق الى نقض صفات الاثبات فضلاً عما رجح الى السلب اذ لو قال قائل السواد لون لذاته أو لعله فان كان لذاته فينبغي أن لا تكون الحجرة لوناً وان لا يكون هذا النوع أعني اللونية الذات السواد وان كان السواد لوناً لعله لعله لونه فينبغي أن

وكذا صحة تأثير الباري في العالم ازل والالزم الانقلا ب المذكور وهو أي ما ذكرنا من ازالة صحة العالم وازلية صحته تأثير الباري فيه بطل دلائل القائلين بحوب الحدوث ثم نقول لو كان العالم حاداً لزم ترك الجود الذي هو فاضة الوجود عليه مدة لا تنهاى وذلك لا يليق بالجوهر المطلق (واجب) باننا لنسلم امتناع ترك الجود مدة لا تنهاى فان المبدأ عندنا فاعل مختار لا غاية له فله ولا علة لهية فيه فيجوز أن يفعل كيف يشاء في أي وقت شاء وما الدليل على خلافه ولو سلم فالالزم مما ذكرنا من ازالة الامكان وهي غير

امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لاننا اذا قلنا امكانه ازلنا اربابنا لولا كان الازل طرعا فلا يمكن فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان انصافا مستمرا غير مسبوق بعد الانصاف وهو ثابت للعالم ولنا ثبوت الباري تعالى ايضا (واذا قلنا ازلية ممكنة) كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا لعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكننا ٣٦ مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكننا أصلا بل مجتمعا ولا يلزم من

هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل المتعدي دون المتعدي لان المتعدي هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المشهور بين القوم (واعترض عليه بعض الأفاضل من المتأخرين) باقامة الدليل على أن ازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية وقال امكان الشيء اذا كان مستمرا أزلا لم يكن هو في ذاته مانعا عن قبول الوجود في شيء من أجزاء الازل فيكون عدم منه منه أمرا مستمرا في جميع تلك الأجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من انصافه بالوجود في شيء منها بل جاز انصافه به في كل منها لا بد لا فقط بل ومعا أيضا وجواز انصافه به في كل منها معا هو امكان انصافه بالوجود المستمر في جميع أجزاء الازل بالنظر الى ذاته ازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنع عن الازلية الغير وذلك لا ينافي بالامكان الذاتي مثلا الحادث

باعتبار سواد ليس بلون أي لم تجز له امة لولا فان ما ثبت للذات زائدا على الذات امة يمكن تقدير عدمه في الوهم وان لم يتحقق في الوجود ولكن يقال هذا التقسيم خطأ في الوضع فلا يقال للسواد لون لذاته قولا يمنع أن يكون غير ذاته فكذلك لا يقال ان هذا الوجود واجب لذاته أو لامة له لذاته قولا يمنع أن يكون ذلك غير ذاته بحال (مسلكهم الثاني) ان قالوا لفرضنا واجب الوجود كانا متماثلين من كل وجه أو مختلفين فان كانا متماثلين من كل وجه فلا يعقل التعدد والاثنية اذا السوادان هما اثنان اذا كانا في محلين أو في محل واحد ولكن في وقتين أو السواد والحركة في محل واحد في وقت واحد وهما اثنان لاختلاف ذاتيهما أما اذا لم تختلف الذاتان كالسوادين ثم اتحد الزمان والمكان لم يعقل التعدد ولو جاز ان يقال في وقت واحد في محل واحد سوادان لجاز ان يقال في حق كل شخص انه شخصان ولكن ليس يتبين بينهما مغايرة واذا استحال التماثل من كل وجه ولا بد من الاختلاف ولم يمكن بالزمان ولا بالمكان فلا يبقى الا الاختلاف في الذات ومهما اختلفا في شيء فلا يخلو ما ان يشتركا في شيء أو لم يشتركا في شيء فان لم يشتركا في شيء فهو محال اذ يلزم ان لا يشتركا في الوجود ولا في وجوب الوجود ولا في كون كل واحد قائما بنفسه لافي موضوع واذا اشتركا في شيء واختلفا في شيء كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف فيكون ثم تركيب انقسام بالقول واجب الوجود لا تركيب فيه وكما لا ينقسم بالكمية فلا ينقسم ايضا بالقول الشارح اذ لا تتركب ذاته من أمور يدل القول الشارح على تعددها كدلالة الحيوان الناطق على ما تقوم به ماهية الانسان فانه حيوان وناطق ومدلول لفظا لحيوان من الانسان غير مدلول لفظا لناطق فيكون الانسان متراكبا من أجزاء تنظم في الحد بالفاظ تدل على تلك الأجزاء ويكون اسم الانسان لمجموعة هذه الأجزاء لا يتصور في واجب الوجود دون هذا لا يتصور الاثنية (والجواب) انه سلم انه لا يتصور الاثنية الا بالمغايرة في شيء ما وان التماثلين من كل وجه لا يتصور تغايرهما واكن قولكم ان هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الاول تحكم محض فالبرهان عليه (وابرسم هذه المسئلة على حياها) فان من كلامهم المشهور ان المبدأ الاول لا ينقسم بالقول الشارح كالا ينقسم بالكمية وعليه بنيت اثبات وحدانية الله تعالى عندهم بل زعموا أن التوحيد لا يتم الا باثبات الوحدة لذات الباري من كل وجه واثبات الوحدة ينفي الكثرة من كل وجه والكثرة تنطرق الى الذوات من خمسة أوجه الاول بقول الانقسام فعلا لأجزاءها فذلك لم يكن الجسم الواحد واحدا مطلقا فهو واحد بالاتصال القائم به القابل للزوال فهو ومنقسم في الوهم بالكمية وهذا محال في المبدأ الاول (الثاني) ان ينقسم الشيء في العقل الى معنيين مختلفين لا يطرأ في الكمية كتنقسم الجسم الى الهولي والصورة فان كل واحد من الهولي والصورة وان كان لا يتصور ان يقوم بنفسه دون الآخر فمما شيا ت مختلفان بالحد والحقيقة ويحصل من مجموعهما شيء واحد هو الجسم وهذا انصاف في عن الله سبحانه فلا يجوز أن يكون الباري تعالى صورة في جسم ولا مادة وهو ولي جسم ولا مجموعهم ما أمم منع مجموعهم ما فلهما اثنان احدهما انه منقسم بالكمية أعني التجزئة فعلا أو وهما والمانية انه منقسم بالمعنى الى الصورة والهولي فلا يكون مادة لانها تحتاج الى الصورة واجب الوجود مستغن من كل وجه فلا يجوز أن يرتبط وجوده بشيء آخر سواء لا يكون صورة لانها تحتاج الى مادة (الثالث) الكثرة بالصفات بتقدير العلم والقدرة والارادة فان

ممكن ازلية بالنظر الى ذاته من حيث هو وممتنع اذا أخذ الحادث مقيدا بحدوثه فذات الحادث من هذه حيث هو امكانه ازل وأزلية أضافه كنهه اذا أخذ مع قيد الحدوث لم يمكن لهذا الجميع امكان وجود أصلا لان الحدوث أمر اعتباري يستحيل وجوده في الخارج فالجميع من حيث هو مجموع ممتنع لا يمكن (فان قلت) نحن نأخذ بذات الحادث لا وجوده بل مع الحدوث على أنه قيد لا يخرجه من قول به ممتنع في الازل وهو كمن فيقال لا يزال (قلت) الامكان الذاتي معتبر بالقياس الى ذات الشيء

من حيث هو فان أخذت ذات الحادث وحده أو ذات المجموع فقد عرفت حاله وان أخذت ذات الحادث مقبدا بقية مدخلاته لم يتصور هناك إمكان ذاتي هذا ما ذكره بعبارة (ورد عليه) بان الأعراض السبالية كالحركة وما يتبعها الاشك أنها تمتنع اجتماع أجزائها في الوجود والا كانت قارة ولكل واحد من تلك الأجزاء إمكان مستمر أزلا واللازم الاتصاف مع امتناع استمرارها أزلا واللازم تكن طبيعتها على التقتضي وعدم الاستمرار فثبت فيها أزلية الإمكان بدون إمكان الأزلية فانتقض ٣٧ الدليل بها (إذا عرفت هذا) فنريد

أن نسعمل بعض ما سألنا في هذا المقام فنقول وبالله التوفيق الموجود من الحركة والزمان وغيرهما من الأعراض السبالية ليس له هوية اتصالية بل أمر بسيط غير قابل للقسمة مستمر وغير مستمر وموجب استمراره وعدم استمراره استمراره يحصل في الخيال أمر متديحك العقل بأنه لو وجد ذلك الأمر المتد في الخارج امتنع اجتماع أجزائه في الوجود وهذا معنى كون تلك الأعراض غير قارة فليس للأعراض السبالية الغير القارة الموجودة في الخارج أجزاء لا خارجا ولا فرضا حتى ينتقض بها أو ما نفس تلك الأعراض فالحا مستمرة ويجوز استمرارها أزلا نظرا إلى ذاتها وان استشكل هذا المعنى في الصوت واستبعد أن يكون الصوت الواحد المستمر بسيطا غير منقسم فاعلم ان السبب لقول يكون الحركة أمرا بسيطا غير منقسم هو أنه لو انقسم امتنع اجتماع

هذه الصفات وان كانت واجبة الوجود وكان وجوب الوجود مشتركين الذات وبين هذه الصفات ولزمت كثرة في واجب الوجود وانتفتت الوحدة (الرابع) كثرة عقلية تحصل بتركيب الجنس والنوع فان السواد سواد ولون والسوادية غير اللونية في حق العقل بل اللونية جنس والسوادية فصل فهو مركب من جنس وفصل والحيوانية غير الانسانية في العقل فان الانسان حيوان ناطق والحيوان جنس والناطق فصل وهو مركب من الجنس والفصل وهذا نوع كثرة فزعموا ان هذا أيضا منتهى في عن المبدأ الأول (والخامس) كثرة تلزم من جهة تقدير ماهية وتقدير وجود تلك الماهية فان للانسان ماهية قبل الوجود والوجود بردها أو بضاف اليها وكذا المثلث مثلا له ماهية وهو انه شكل محيط به ثلاثة أضلاع وليس الوجود جزءا من ذات هذه الماهية مقوما لها ولذلك يجوز ان يدرك العقل ماهية الانسان وماهية المثلث وليس يدري ان لها وجودا في الايمان أم لا ولو كان الوجود مقوما لماهية لما تصور ثبوت ماهية في العقل قبل وجوده فالوجود مضاف الى الماهية سواء كان لازما بحيث لا تكون تلك الماهية الامور جوده كالسماء أو عارضا به عدم ما لم يكن كماهية الانسانية من زبد وعرو وماهية الاعراض والصورة والحادثة فزعموا ان هذه الكثرة تحجب أيضا أن تنفي عن الأول فيقال ليس لماهية وجود بضاف اليها بل الوجود الواجب له كالمساهية لغيره فالوجود الواجب ماهية حقيقة كلية كأن الإنسانية والتجربة والسمائية ماهية اذ لو ثبتت ماهية لكان الوجود الواجب لازما لتلك الماهية غير مقوم لها واللازم تابع ومعلوم فيكون الوجود الواجب معلوما وهو مناقض لكونه واجبا ومع هذا فانهم يقولون للباري انه مبدأ أو أول وهو وجود جوهر واحد وقديم وفاق وعقل وعقل ومعلوم وفاعل وخالق ومريد وقادر وحى وعاشق وممشوق ولذذ ومبتلذذ وجواد وخير محض وزعموا ان كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه وهذا من الجحائب في حق ان تحقق مذهبهم للتفهم أو لا ثم نشغل بالاعتراض فان الاعتراض على المذهب قبل التفهم ربح في عماية (والعمدة في فهم مذهبهم) انه لم يقولوا ذات المبدأ الأول واحد وانما تكثر الاسامي باضافة شئ اليه او اضافته الى شئ أو سلب شئ عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه ولا الاضافة توجب كثرة فلا تكثر اذا كثرت السلوب وكثرت الاضافات وليكن الشأن في رده هذه الامور كلها الى السلب والاضافة فقالوا اذا قيل له أول فهو اضافة الى الموجودات بعده واذا قيل مبدأ فهو اشارة الى ان وجوده غير منه وهو سبب له فهو اضافة له الى معلولاته (واذا قيل موجود) فمعناه معلوم (واذا قيل جوهر) فمعناه الوجود مسلوبا عنه الحلول في موضع وهذا سلب (واذا قيل قديم) فمعناه سلب العدم عنه أولا (واذا قيل باق) فمعناه سلب العدم عنه آخر أو يرجع حاصل القديم والباقي الى وجود ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا بعدم (واذا قيل واجب الوجود) فمعناه انه موجود لا علة له وهو علة لغيره فيكون جمعا بين السلب والاضافة اذ نفي علة له سلب وجعله علة لغيره اضافة (واذا قيل عقل) فمعناه انه موجود يدري عن المادة وكل موجود هذه صفته فهو عقل أي يعقل ذاته ويشعر بها ويعقل غيره وذاته الله هذا صفة أي هو يرى عن المادة فاذن هو عقل وهما عبارتان عن معنى واحد (واذا قيل عاقل) فمعناه ان ذاته الذي هو عقل فله معقول هو ذاته فانه يشعر بنفسه ويعقل نفسه فذاته معقول وذاته عاقل وذاته عقل وانك واحد اذهو معقول من حيث

أجزائه في الوجود والا كان قارا وما تمتنع اجتماع أجزائه في الوجود لا يكون موجودا بالضرورة في لازم أن لا تكون الحركة موجودة في الخارج وهو باطل بالضرورة فيجب أن تكون الحركة أمرا بسيطا حتى يجوز وجوده في الخارج وهو المطلوب وهذا البرهان جار في جميع الأعراض السبالية صونا كان أو غيره فلم يقل القول بكونه أمرا بسيطا غير منقسم ومستمر لأنه لا مكان معلولا للموجود الماهية الذي هو حركة مخصوصة حاله من قبح أو قبح مخصوصين وكانت الحركة مستمرة كيان معلولا أيضا مستمرة بحسب استمرارها

فإذا انقطع موجّه يعدم الصوت الحاصل فيه وإذا أدى موجّه الى توجّه اخر تجاوز له حصل صوت اخر ولم جرا الى انقطاع التوجّهات وليس الصوت الحاصل في التوجّه الثاني هو الصوت الاول الحاصل في التوجّه الاول والالزم انتقال العرض وهو مستحيل وكان الاستبعاد انما نشأ من قوّم كون الصوت الواحد عبارة عن الاصوات القائمة بالاهوية المتجاوزة الى أن تنقطع وليس كذلك فانها اصواته متعدده التعداد بحالها ٣٨ وكذلك الصوت المعروض للحروف المتعددة فإنه في الحقيقة اصوات متعدده كل منها

مستمر زماناً وحاصلة من
تجوات متتالية تحصل
من آلات عدة في الحلق
لتجوج الهواء يتصل به
تلك الاصوات بالعض حساً
فيظن لذلك صوتاً واحداً
(فان قيل) الحروف الآتية
التي تعرض الاصوات
عند انقطاعها كمروض
الآن للزمان والنقط للخط
لاشك انها موجودة كوجودها
مسموعة وممكنة ازلاً
والا لزم الانقلاب مع انها
لا يمكن وجودها الا في الآن
ولا يتصور استمرارها
زماناً فذا لعن استمرارها
في الازمنة الغير المتناهية
فاذكره متفوض بها
(قلنا له) انه عظيم كون
استناع وجوهها في
الزمان يسعد ذاته وقول
لم لا يجوز ان يكون عدم
تصور استمرارها الامر
خارج من ذاته وقوم
المتفوض بها يتوقف على
البيانات المتعرجة وما
على الاستمرار في
ذاته فيبدأل (في ف
كلام ذات له ايضا اشكال)
وهو ان كان امي ليس
معه حواسه
جميعه أم لا
مد ما جوارحه
من الـ

فإن كان الشيء مجرداً في زمان متناه فالأمر من كون ما كان الشيء مستمرا أزلا هو أن لا يكون الأعضاء
فإن كان الشيء متناهياً في زمان متناه فيكون عدم المنع عن قبول الوجود الواقع في زمان
متناهياً مستمراً في تلك الجزاء ونسلم أنه يلزم من ذلك أن لا يكون ما منعاً عن قبول الوجود المستمر الواقع في جميع أجزاء الأزل فإن
ما منعاً عن قبول الوجود المستمرا في جميع أجزاء الأزل فإن

جميع الاجزاء معا (ومحصل ما ذكره الامام الغزالي في تقريره هذا الوجه) هو ان امكان وجود العالم ازل والازم الانقلاب فاذا كان
الامكان ازلما فلا يمكن على وفق الامكان لم يزل يعني اذا كان الامكان ازلما كان امكانه ايضا ازلما ولم يمتد هذه الملازمة مع انهم لا يغيرون
ظاهرة في نفسها وبيدها بعضهم بانه لو لم يكن ازلما بل كان حادثا استحال ان يكون ازلما لا يستحالة كون الحادث ازلما فلا يكون امكانه
ازلما وقد ثبت انه ازل وخاله ظاهر فان المستحيل كونه ازلما على تقدير حدوثه هو ٣٩ ذات العالم من حيث انه مقيد بقيد
الحادث لا ذاته من حيث

هو والازم من كون
امكانه ازلما على تقدير
تسليمه هو ان يصح كون
ذات العالم من حيث هو
ازلما وهو لا ينافي استحالة
ازليته من حيث انه
حادث ثم انه رجع الله
تعالى لم يرد هذا الجواب
على ان قال العالم لم يزل
يمكن الحدوث فلا جرم
ما من وقت الا ويتصور
احداثه فيه واذ اقدر
موجودا ابدا لم يكن الواقع
على وفق الامكان
قلية امل في توجهه (وقد
يجاب) بان قولنا في كل
العالم كذا هو ان في الحادث
المعين فان حكمت في
الحادث المعين انه كان
ممتعا في الازل ثم انقلب
ممكنا فيما لا يزال فنحن
نقول في كل العالم كذلك
وان حكمتم انه كان في
الازل مع انه لم يجب
حصوله في الازل فكذلك
هو هنا وهذا الجواب لا يتم
على ما ذكرنا من انه تقرير
لان الممكنات عند عدم
قسمها في قسمين يمكن
الداني في فيضان لو جود
عالمه من الممكنات من غير

الاعضاء الآلية فيتحرك بعرك العضل والاعصاب البدن او غيرها ويحرك بحركتها القلم أو آلة أخرى
خارجة وتحرك المادة بحركة القلم كالمداد أو غيره ثم تحصل الصورة المتصورة في نفوسنا فلذلك لم
يكن نفس وجوده هذه الصورة في نفوسنا قدرته ولا ارادة بل كانت القدرة فينا عند المبدأ المحرك
لعضل وهذه الصورة محركة لذلك المحرك الذي هو مبدأ القدرة وليس كذلك في واجب
الوجود فانه ليس مركبا من اجسام تنبث القوى في اطرافها فكانت القدرة والارادة والعلم والذات منه
واحدا (واذا قيل له ج) لم يرد به الا انه عالم علما فيفيض عنه الوجود الذي سمي قهلا له فان المهي هو
الافعال الدراك فيكون المراد به ذاته مع اضافة الى الافعال على الوجه الذي ذكرناه لا تحيا تنافها بالاسم
الابقوتين مختلفتين ينبعث عنهما الادراك والفعل بخلافه عن ذاته ايضا (واذا قيل له جواد) فمعناه انه
يفيض عنه السبل لا يفرض برجع اليه والوجود يتم بشيئين أحدهما ان يكون للمع عليه فائدة فيما هو به
منه فلم يل من يهب شيئا من هو مستغن عنه لا يوصف بالوجود والثاني ان لا يحتاج الجواد الى الجود
فيكون اقدامه لحاجة نفسه وكل من يجود ليدفع أو يثني عليه أو يتخلص من مذمة فهو مستعاض
وليس يجود او انما الجود الحقيقي لله تعالى فانه ليس يتبني به خلاصا عن ذم ولا كمالا مستفاد ادفع فيكون
الجواد اسما منبثا عن جوده مع اضافة الى الفعل وسلب للفرض فلا يؤدي الى الكثرة في ذاته (واذا قيل
خير محض) فاما ان يراد به وجوده بر بقاء عن النقص وامكان العدم فان الشر لا ذات له بل يرجع الى عدم
جوهر او عدم صلاح حال الجوهر والافالو جوده من حيث انه وجود خير فيرجع هذا الاسم الى السلب
لامكان النقص والشر وقد يقال خير ما هو سبب لنظام الاشياء والاول مبني على النظام كل شيء فهو خير
و يكون الاسم دالا على الوجود مع نوع اضافة (واذا قيل واجب الوجود) فمعناه هذا الوجود مع
سلب علة لوجوده وحالة علة لعدمه أو لا و آخر (واذا قيل عاشق ومعتشوق ولذذ وملتذذ) فمعناه ان
كل جمال وبهاء كمال فهو محبوب ومعتشوق لذى الكمال ولا معنى للذة الادراك الكمال الملازم ومن
عرف كمال نفسه في احاطته بالمعلومات لو احاط به ما وفي جمال صورته وفي كمال قدرته وقوة اعضائه
وبالجملة ادراكه كالمصور كل كمال هو ممكن له لو امكن ان يتصور ذلك في انفس واحد كان محمدا الكمال
وملته ذاه وانما انتقص لذته بتقدير العدم والنقصان فان السرور لا يتم بما يزول او يخشى زواله
(والاول) له البهاء الا كماله والجمال الا يتم اذ كل كمال هو ممكن له فهو حاصل له وهو مدرك لذلك الكمال
مع الامن من امكان النقصان والزوال والكمال الحاصل له فوق كل كمال فحبه وعشقه لذلك الكمال
فوق كل احباب والتذاهبه فوق كل التذاهب لان نسبة لذتنا اليها البتة بل هي اجل من ان يعب عنها
باللذة والسرور والطيبة الا ان تلك المعاني ليس لها عبارات عندنا فلا بد من الالفة في الاستعارة كما
نستعمله لفظ المرديد والختار والافعال مع القطع بعبادته عن ارادتنا وبعد قدرته وعلمه عن قدرتنا
وعلمنا ولا بعد ان يستبشع عبارة اللذة فيستعمل غيرها والمقصود ان حاله اشرف من احوال الملائكة
وأخرى بان يكون مغبوطا وحالة الملائكة اشرف من احوالنا ولو لم تكن لذة الا في شهوة البطن والفرج
لكان حال الحمار والخنزير اشرف من حال الملائكة وليس له الذلة أي الجبدي من الملائكة المجردة عن
المادة الا السرور بالاشعر بما حصلت به من الكمال والجمال الذي لا يخشى زواله ولكن الذي لا يزال فوق

احتماج الى الامكان الاسمي تعدادى وقسم يحتاج الى اسمة تعداد المادة لخصه وله منها او معها قالوا ان القسم الاول مسمى بالوجود والاول
نقصان في تهيئه والمبدأ تام في فعلية فلم يقض عليه من المبدأ وجود لم يترك الجود رأما القسم الثاني هو في الازل غير تهيئه الجود
الوجود من المبدأ بل يتوقف على اسمة تعداد المادة فعدم ايجادها في الازل لا ينافي الجود لان الجود فائدة انفع في امرنا
افرض وقبل ثم اسمة تعداد المادة لو جود الحادث لا يكون ايجادها فائدة ما ينبغي لمن ينبغي حتى يكون ترك الايجاد ترك الجود (لو جده

(الرابع) من وجوه استدلالهم على قدم العالم هو ان كل حادث مسبوق بالمادة فلو لم تكن المادة قدسية لكان كل مادة مسبوقه باخرى
 لا الى نهاية ولزم التسلسل في المواد المترتبة المجتمعة في الوجود وذلك باطل بالبرهان والاتفاق قالوا ثبت لنا هذا المقدار ان لنا قد عاين
 الله تعالى وان شئت اثبات قدم الاجسام قلنا المادة الاولى القديمة التي هي اسماء الهياكل لا تخلو عن الصورة الجسمية وانوعية
 فتكونان ايضا قديمين فيلزم قدم ٤٠ الجسم لان الجسم عبارة عما تتركب من هذه الثلاثة واذا كان جميع الاجزاء المادية

الذي للملائكة فان وجود الملائكة التي هي العقول المجردة وجود ممكن في ذاته واجب الوجود بغيره وامكان
 العدم نوع شين ونقص فليس شي برئاعن كل شين مطلقا سوى الاول فهو الخير المحض وله البناء والجمال
 الاكل هو مشوق عشقه غيره ولم يشقه كما انه عاقل ومقول عقله غيره ولم يعقله وكل هذه المعاني
 راجعة الى ذاته والى ادراكه لذاته وعقله لذاته هو عين ذاته فانه على مجرد تجميع الكل الى معنى واحد
 فهذا طريق تفهيم مذهبهم فهذه الامور منقسمة الى ما يجوز اعتقاده فبين ان لا يصلح على اصلهم
 والى ما لا يصلح اعتقاده فبين فسادهم والى ما لا يصلح الاعتقاد في انفسهم الكثرة ودعواهم فبين ان لا يصلح
 عجزهم عن اقامة الدليل وان رسم لكل واحد مسئلة على حياها ~~مسئلة~~ اتفقت الفلاسفة على
 استحالة اثبات العلم والقدر والارادة للبدن الاول كما اتفقت المعتزلة عليه وزعموا ان هذه الاسامي وردت
 شرعا ويجوز اطلاقها لغة ولا يمكن ترجع الى ذات واحدة كما سبق ولا يجوز اثبات صفة زائدة على
 ذاته كما يجوز في حقنا ان يكون علمنا وقدرة تناوصفا تنازائدا على ذاتنا وزعموا ان ذلك يوجب كثرة لان
 هذه الصفات لو طرأت علينا لكانت علمنا انما زائدة على الذات ان تجددت ولو قدرت مقارنا لوجودنا من
 غير تأخر لما خرج عن كونه زائدا على الذات بالمقارنة وكل شين اذا طرأ احدهما على الآخر وعلم ان
 هذا ليس ذلك وذلك ليس هذا فلو قدرنا ايضا عقل كونهما شينين فاذن لا يخرج هذه الصفات بان
 تكون هذه الصفات مقارنة لذات الاول عن ان تكون اشياء سوى الذات فيوجب ذلك كثرة في واجب
 الوجود وهو محال فلماذا اجعلوا على نفي الصفات فيقال لهم وبهم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه
 وانتم مخالفتون من كافة المسلمين سوى المعتزلة (فما البرهان عليه) فان قول القائل الكثرة محال
 في واجب الوجود مع كون الذات الموصوفة واحدة يرجع الى انه يستحيل كثرة الصفات وفيه
 النزاع وليس استحالة معلومة بالضرورة فلا بد من البرهان ولهم مسأله (الاول) قولهم البرهان
 عليه ان كل واحد من الصفات والموصوف اذا لم يكن هذا ذلك ولا ذلك هذا فاما ان يستغنى كل واحد
 عن الآخر في وجوده او يفتقر كل واحد الى الآخر ويستغنى واحد عن الآخر ويحتاج الآخر
 فان فرض كل واحد عدمه مستغنيا فاما واجب الوجود وهو الاثنية المطلقة وهو محال واما ان يحتاج
 كل واحد منهما الى الآخر فلا يكون احدهما ما راجب الوجود اذ معني واجب الوجود ما قوامه
 بذاته وهو مستغن من كل وجه عن غيره فاما احتياج الى غيره فذلك الغير علمته اذ لو رفع ذلك الغير لامتنع
 وجوده فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره (وان قيل) أحدهما يحتاج دون الآخر فالذي
 يحتاج مع حلول الواجب الوجود هو الآخر وهو ما كان مع حلوله لا افتقر الى سبب فيؤدي الى ان
 ترتبط ذات واجب الوجود بسبب (والاعتراض على هذا ان يقال) المختار من هذه الاقسام هو
 القسم الاخير وان كان انطواء القسم الاول وهو الاثنية المعقدة قد بينا انه لا برهان لكم عليه في
 المسئلة التي قبل هذه وانما الاتم الابتناء على نفي الكثرة في هذه المسئلة وما بعدهما فما هو رفع هذه
 المسئلة كيف تنفي هذه المسئلة عليه وان كان المختار ان يقال الذات في قوامه غير محتاج الى الصفات
 والصفة محتاجة الى الموصوف كما في حقه فابق قولهم ان المحتاج الى غيره لا يكون واجب الوجود فيقال
 ان أردت بواجب الوجود انه ليس له علة فاعليه فلم قلت ذلك وبهم استحالة ان يقال كما ان ذات واجب

والاصورية الشئ قدما
 كان ذلك الشئ قدما
 بالضرورة وهذا
 الاستدلال موقوف على
 اثبات الهيولى والصورة
 وان الهيولى لا تخلو عن
 الصورة واثبات ان كل
 حادث مسبوق بالمادة
 فلان ذكر ما عولوا عليه في
 اثبات هذه المقدمات من
 الأدلة وما يتوجه عليها
 من اليراد والابطال يظهر
 بطلان دليلهم اما الهيولى
 فزبد ما احتجوا به على
 وجودها هو انهم قالوا
 الجسم البسيط أي الذي
 لا يتركب من الاجسام
 المختلقة الطبايع كالماء
 مثلا لا يتركب من اجزاء
 لا تتجزأ وما في حكمها من
 الجواهر المنقسمة في جهة
 اوفي جهتين فقط لا امتناع
 وجودها في الخارج فهو
 متصل في حد ذاته فلو كان
 قائما بذاته وكان حقيقة
 الجسم عبارة عنه لكان
 تفريق الجسم الى جسمين
 اعتداله بالكتابة ايجاد
 آخرين عن كتم العدم
 وذلك لان الجسم المتصل
 في حد ذاته اذا طرأ عليه
 الانفصال وحصل هناك

جسمان لا يكون ذلك المتصل الواحداني بلام فصل باقيا بذاته ضرورية ولم يكن هذان القسمان موجودين
 فيه بالفصل والالكان ذاع فصل بالفعل لا متصل في حد ذاته فقد عدم ذلك المتصل الواحد بالكتابة وو حله متصلان آخران من كتم
 العدم وهو باطل بالضرورة فتعين ان هناك شيئا آخر مشتركا بين المتصل الاول وبين هذين المتصاين باقيا بعينه في الحالين لئلا يكون
 التفريق اعتدالا بالكتابة يكون مع المتصل الواحد او مع المتصاين من مفصل لامتدادا فلا يكون ذلك الشئ في نفسه واحدا

ولامتداد اوله متصل ولا منفصل بل هو في ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل في ذاته فيكون واحداً بوحده ومتعدد بامتداده ومنه صلا مع اتصاله منفصل لا مع تعدده وانفصال بعضه عن بعض واذا كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد متصلاً واحداً ومع المتصل المتعدد متصلاً متعدداً كان المتصل الواحد والمتعدد متصلاً به اختصاص الناعت بالمتعدد فيكون محلاً للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهر الامتناع كون العرض محلاً للجوهر وهذا الجوهر الذي هو محل ٤١ للجوهر المتصل في ذاته هو المسمى

بالجسم والى الاولى وذلك الجوهر المتصل بهي صورة جسمية والجسم المطلق مركب منهما (والجواب عنه) بعد تسليمه ان الجزء الذي لا يتجزأ ان انفصال الجزء الذي لا يتجزأ او ما في حكمه لا يستلزم ان يكون الجسم الذي يدعى كونه بسيطاً كالماء متصل في نفسه بل اللازم احداً الامر من اما كونه متصلاً في نفسه كما هو عند الحس فيكون جسماً مفرداً غير متشعب من اجسام واما كونه متشعباً في تركيبه الى اجسام مفردة فلم لا يجوز ان يكون الجسم الذي نحن بصدده مركباً من اجسام مفردة قابلة للقسم الوهمية دون اخصار جسمية فلا يشبه وجود الجبولى (لا يقال) القسم الوهمية في كل جزء من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي تحسب اثنية يكون طباع كل منهم موافقاً لطباع الآخر وطباع سائر الاجزاء المنفصلة بالفعل لان الكلام في الجسم البسيط فتكون متشاركة اعم في الامتناع عن قبول

الوجود قديم لا قابل له فكذلك صفة قدمه مع ولا فاعل لها وان اردت بواجب الوجود ان لا يكون له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ولكنه مع هذا قد قيل لا فاعل له في المحل لذلك (فان قيل) واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية فاذا سلم ان له علة قابلية فقد سلم كونه محلاً (قلنا) تسعية الذات القابلة له علة قابلية من اصطلاح حكم والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاح حكم وانما دل على اثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ولم يدل الاعلى هذا القدر وقطع التسلسل (قلنا) وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قدمه لا فاعل لها كما لا فاعل لذاته وانما تكون مقررة في ذاته فان طرح لفظ واجب الوجود فانه يمكن التلبس فيه فان البرهان لم يدل الاعلى قطع التسلسل ولم يدل على غير السته قد عوى غيره محكم (فان قيل) كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعها في القابلية اذ لو افتقر كل موجود الى محل يقوم فيه واقتصر المحل ايضا للزم التسلسل كما لو افتقر كل موجود الى علة واقتقرت العلة ايضا الى علة (قلنا) صدقتم فلا حرم قطع هذا التسلسل ايضا وقلنا ان الصفة في ذاته وليس ذاتها قائماً بغيره اذ علمنا في ذاتها اذ ما محل له وليس ذاتها في محل فالصفة انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات اذ لا فاعل لها كما لا فاعل للذات بل لم تزل الذات بهذه الصفة موجودة بلا علة لها ولا لصفة (واما العلة القابلية) فلم ينقطع تسلسلها الاعلى الذات ومن اين يلزم ان ينتفي المحل حتى تنتفي العلة والبرهان ليس يضطر الى قطع التسلسل في كل طريق امكن قطع التسلسل به فهو وباقضية البرهان الداعي الى واجب الوجود وان اردت بواجب الوجود شئ سوى موجود ليس له علة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل فلان تسلسل ان ذلك واجب اصلاً ومهم ما اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة له وجوده اتسع لقبول قديم موصوف لا علة له وجوده في ذاته وفي صفاته جميعاً (المسلك الثاني) قو لم ان العلم والقدرة فينا ليسا داخلين في ماهية ذاتنا بل كنا عارضين واذا ثبتت هذه الصفات الاول لم تكن ايضا داخلية في ماهية ذاته بل هي عارضة بالاضافة اليه وان كان دائماً له ورب عارض لا يفارق او يكون لازماً لماهية وبذلك مقوم لذاته واذا كان عارضاً كان تابعاً للذات وكان الذات سبباً فيه فكان معلولاً فيكيف يكون واجب الوجود وهذا هو الاول مع تغييره بآرته (فنقول) ان عنيتم بكونه تابعاً للذات وكون الذات سبباً له ان الذات علة فاعلية له وانما مقولة للذات فليس كذلك فان ذلك لزم في علمنا بالاضافة الى ذاتنا اذ ذواتنا ليست بعلة فاعلية لعلمنا (وان عنيتم) ان الذات محل وان الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل فهذا سلم فلم يمنع هذا ان يعبر عنه بالتابع او العارض او المعلوم او ما اراده المعبر به تغير المعنى اذ لم يكن المعنى سوى انه قائم بالذات قياس الصفات بالموصوفات ولم يستحيل ان يكون قائماً في ذات وهو مع ذلك قديم ولا فاعل له في كل ادلتهم تهويل بتعجب العبرة بتسميته محكم او جائزاً وتابعاً لازماً وما هو معلول وان ذلك مستنكر فيقال له ان اردت بذلك ان له فاعلاً فليس كذلك وان لم يرد به الا انه لا فاعل له وان كان له محل هو قائم فيه فليعبر عن هذا المعنى بأى عبارة اردت فلا استعالة فيه وورد بما هو لائق به في العبارة من وجه آخر فلو اهذا يؤدي الى ان يكون الاول محتاجاً الى هذه الصفات ولا يكون غنى مطلقاً اذ الغنى المطلق من لا يحتاج الى غيره وهذا كلام له في غاية الركاكة فان صفات المكمل لا يباين ذات المكمل حتى يقال انه يحتاج الى غيره فاذا

٦ - تم فانت عزالى

الانفصال الخارجي أو في جواز قبوله لان ذلك حكم الامور المتحدة بالماهية والاول باطل قطعاً فبين الثاني وكل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للقسم الفاعلية وهو يحصل المطلوب الذي هو اثبات الجبولى (لانا نقول) لان سلمت في الاجزاء في الماهية لجوان تكون متخالفه في الماهية بحيث لا يوجد فيها اجزاء متوائمة في الماهية النوعية واستبعاد تركيب الماهية في الاجزاء في الحس من اجزاء متخالفه في الماهية بحيث لا يوجد فيها اجزاء متوائمة في الماهية هذه المقامات

ثم لو سلمنا ان انتم ما بالجزء الذي لا يتجزأ وما في حكمه يستلزم ان يكون الجسم الذي يدعى كونه بسيطاً كالماصة مثلاً لا مفصلاً واحداً فلا تسلم
 ان ذلك الامر المتحد اذا كان قائماً بذاته يلزم ان يكون تفرق الجسم اعداداً بالكلية واجزاءاً بالجسمين آخرين عن كتم العدم (قوله)
 لان الجسم المتصل في حد ذاته اذا طرأ عليه الانفصال وحصل هناك جسمان لا يكون ذلك المتصل الواحداني بلا مفصل باقياً بذاته
 ولم يكن هذان الجسمان موجودين فيه ٤٢ بالفعل ان اريد به ان المتصل الواحداني غير باقي مع صفة الوحدة والاتصال وان

كان لم يزل ولا يزال كاملاً بالعلم والقدرة والحياة فكيف يكون محتاجاً فكيف يجوز ان يعبر عن ملازمة
 الكمال بالحاجة وهو كقول القائل الكمال من لا يحتاج الى كمال فالحاجة الى وجود صفات الكمال
 لذاته ناقصة فيقال لا معنى لكونه كاملاً لا وجود الكمال لذاته وكذلك لا معنى لكونه غنياً لا وجود
 الصفات المتناقضة للحاجات لذاته فكيف تدعى صفات الكمال التي بها تتم الالهية بمثل هذه الخيلات
 اللفظية (فان قيل) اذا اثبت ذاتاً وصفة وحلولا لصفة بالذات فهو تركيب وكل تركيب يحتاج الى
 مركب ولذلك لم يجوز ان يكون الاول جسمه لانه مركب (قلنا) قول القائل كل تركيب يحتاج الى مركب
 كقوله كل موجود يحتاج الى موجود فية له الاول موجود قديم لا علة له ولا موجود له وكذلك يقال
 هو موصوف قديم ولا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفة بذاته بل هو قديم بلا علة (واما الجسم) فاعلم
 يجوز ان يكون هو الاول لانه حادث من حيث انه لا يتخلو عن الحوادث (ومن لم يثبت له حدود الجسم)
 يلزمه ان يجوز ان تكون العلة الاولى جسمها كما تستلزمه عللهم من بعد وكل مسائلهم في هذه المسئلة
 تخمينات ثم انهم لا يقدرون على رد جميع ما يثبتونه الى نفس الذات فانهم اثبتوا كونه عالماً ويلزمهم ان
 يكون ذلك زائداً على مجرد الوجود فيقال لهم تسلمون ان الاول يعلم غير ذاته فهم من يسلم ذلك ومنهم من
 قال لا يعلم الاداة (فاما الاول) فهو الذي ذكره ابن سينا فانه زعم انه يعلم الاشياء كلها بنوع كلي لا يدخل
 تحت الزمان ولا يعلم الجزئيات التي يوجب تجدد الاحاطة بها انما هي ذات العالم (فمقول) علم الاول
 بوجود كل الانواع والاجناس التي لانهاية لها عين علمه بنفسه أو غيره (فان قلتم) انه غيره فقد اثبتتم كثرة
 ونقضتم القاعدة (وان قلتم) انه عينه لم تتميز واغنى ان يعلم الانسان بغيره عين علمه بنفسه وعين
 ذاته ومن قال ذلك سغه في عقله وقيل حد الشيء الواحد ان يستحيل في الوهم الجمع فيه بين النفي والاثبات
 والعلم بالشيء الواحد لما كان شيئاً واحداً استحتم ان يتوهم في حالة واحدة وجود معدوم وما لم يستحل
 في الوهم ان يقدّر علم الانسان بنفسه دون علمه بغيره قيل ان علمه بغيره غير علمه بنفسه اذ لو كان
 نفيه نفيها له واثباته اثباتاً له اذ يستحيل ان يكون زيد موجوداً وزيد معدوماً عني هو بعينه في حالة
 واحدة ولا يستحيل مثل ذلك في العلم بالغير مع العلم بنفسه وكذلك في علم الاول بذاته مع علمه بغيره اذ يمكن
 ان يتوهم وجود أحد هادون الآخر فهم اذن شيئاً ولا يمكن ان يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته
 فلو كان السكل كذلك لكان هذا التوهم محالاً فكل من اعترف من الفلاسفة بان الاول يعرف غير ذاته
 فقد اثبت كثرة الاحتمال (فان قيل) هو لا يعلم الغير بالقصد الاول بل يعلم ذاته مبدء الكل فيلزمه العلم بالكل
 بالقصد الثاني اذ لا يمكن ان يعلم ذاته الا بمبدأ فانه حقيقة ذاته ولا يمكن ان يعلم ذاته بمبدأ غيره الا بدخول
 الغير في علمه بطريق التضمن والضرورة ولا يمكن ان يكون لذاته لوازم وذلك لا يوجب كثرة في ماهية الذات
 واغنى عن ان يكون في نفس الذات كثرة (والجواب) من وجوه (الاول) ان قولكم انه يعلم ذاته مبدءاً
 تحكم بل ينبغي ان يعلم وجود ذاته فقط واما العلم بكونه مبدءاً فيز يدعى العلم بالوجود المبدئية اضافة
 للذات ويجوز ان يعلم الذات ولا يعلم اضافته ولو لم تكن المبدئية اضافة لكثرته ذاته وكان له وجود
 ومبدئية وهما شيئان وكما يجوز ان يعرف الانسان ذاته ولا يعلم كونه معلولاً الى ان يعلم لان كونه معلولاً
 اضافة له الى علمه وكذلك كونه علة اضافة له الى معلوله فاللزام قائم في مجرد قولهم انه يعلم كونه مبدءاً اذ فيه

القسامين لم يكونا حاصلين
 مع صفة التعدد والانقسام
 فسلم ولا يحصى نفعاً وان
 اريد ان الذات المعروضة
 للاتصال اولاً لم تسبق
 حال الانفصال والذات
 المعروضة للاتصال لم
 تكن حاصله لا فيمنوع
 ودعوى الضرورة فيما
 خالف فيه جم غفير من
 العقلاء وغيره ممنوعة بل هو
 من قبيل اشتباه
 المعارض بالمعروض
 ثم ان سلمنا ذلك لكان
 لا نسلم انه لا يجوز ان
 يكون التفرق اعداداً
 للجسم واجزاء الجسمين
 آخرين عن كتم العدم
 ودعوى الضرورة ممنوعة
 كيف وقد ذهب اليه جميع
 من اساطين القدماء
 كافلاطون وغيره واما ان
 الهيولي لا تتصلو عن
 الصورة فالجسم التي
 اعتمد عليها ابو علي هو انه
 لو وجدت الهيولي بدون
 الصورة لكانت حال
 كونها مجردة عن الصورة
 اما ذات وضع أي مشار
 اليها بالاشارة الجسمية اولاً
 فان كان الاول يلزم ان
 تكون الهيولي جسمها

أي صورة جسمية لانها الجسم في بادئ الرأي لا متنازع الجوهر الفرد وما في حكمه وان كان الثاني ولا شك
 أنها قابلة للصورة الجسمية اذا الكلام في هيولي الاجسام فاذا حصلت فيها الصورة الجسمية فما ان تحصل في جميع الاحياز ولا تحصل
 في شيء منها او تحصل في بعضها دون بعض والاولان باطلان لان الهيولي المنزهة الى الجسمية الحالة فيها جسم وكل جسم لا بد له من حيز
 ولا يمكن ان يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين أو أكثر وكذا الأخير ايضا باطل لان الهيولي على ذلك التقدير نسبتها الى جميع

الاختيار على السوية فوكدنا نسبة الصور الجسمية فانها تنقضي حيزا طائفا لا معيناً فصورها في بعض الاختيار دون بعض تخصيص
بلاخص (لأنه) يجوز أن يكون هناك صورة نوعية تحمل في الهولي مع حلول الصورة الجسمية فيم اقتضاهما بميزمين (لأنه)
نقول) الكلام في المواضع الجزئية كمواضع أجزاء الأرض فان كل جزء منها انما هو في موضع جزئي والصورة النوعية وان عيئت موضعها
كلا الا أن نسبتها الى جميع أجزاء ذلك الموضع الكلي على السوية فصورها في بعضها ٤٣ دون بعض تخصيص بلاخص

علم بالذات وبالمبدئية وهو الاضافة والاضافة غير الذات فالعلم بالاضافة غير العلم بالذات بالدليل الذي ذكرناه وهو انه لا يمكن أن يتوهم العلم بالذات دون العلم بالذات لأن الذات واحدة (الوجه الثاني) أن قولهم إن المكل معلوم له بالقصد الثاني كلام غير معقول فإنه مهما كان علمه محيطاً بنفسه كما يحيط بذاته كان له معلومان متبايران وكان له علم بهما و بعدد المعلوم وتغايره يوجب تعدد العلم أذيقبل أحد المعلومين الفضل عن الآخر في الوهم فلا يكون العلم بأحد هما عين العلم بالآخر لو كان العلم بأحد هما عين العلم بالآخر لانه مذكور تقدير وجود أحد هما دون الآخر وليس ثم آخرهما كان الكل واحداً فهذا لا يختلف بأن يعبر عنه بالقصد الثاني ثم ليت شعري كيف يقدم على نفى الكثرة من يقول انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض الا أنه يعرف الكل بنوع كلي والكميات الممثلة للمعرفة لا تنتهي فيكون العلم المتعلق بهما مع كثرتها وتغايرها واحداً من كل وجه وقد خالف ابن سينا في هذا غيره من الفلاسفة الذين ذهبوا الى أنه لا يعلم الانفس احترازاً عن لزوم الكثرة فكيف شاركهم في نفى الكثرة ثم باينهم في اثبات العلم بالغير وما استحيوا أن يقولوا ان الله تعالى لا يعلم شيئاً أصلاً في الدنيا والآخرة وإنما يعلم نفسه فقط وأما غيره فيعرفه ويعرف أيضاً نفسه وغيره فيكون غيره أشرف منه في العلم فيترك هذا أحياء من هذا المذهب واستنكفوا منه ثم لم يستحي من الأصرار على نفى الكثرة من كل وجه وزعم أن علمه بنفسه وبغيره بل وبجميع الاشياء هو ذاته من غير مزيد وهو عين التناقض الذي استحيوا منه سائر الفلاسفة لظهور التناقض فيه في أصل النظر فاذن ليس ينبغي أن يفرق منهم عن خرى في مذهبه وهكذا يفعل الله بن ضل عن سبيله وظن أن الأمور الالهية يستولى على كنهها بنظره وتحياله (وإن قيل) إذا ثبت انه يعرف نفسه بمبدأ أعلى سبيل الاضافة فالعلم بالمضاف واحد اذن عرف الابن عرفه معرفة واحدة وفيه العلم بالاب والابنوة واحدة فكمالك المعلوم ويقتد العلم فكذلك هو يعلم ذاته بمبدأ غيره فيتحد العلم وأن تعدد المعلوم ثم اذا عقل هذا في المعلوم واحد و اضافته اليه ولم يوجب ذلك كثرة فالزيادة في الالاف يجب جنسه كثرة لا توجب كثرة وكذلك من يعلم الشيء ويعلم علمه بالشيء فإنه يعلم بذلك العلم وكل علم هو علم بنفسه وبعلمه في تعدد المعلوم ويقتد العلم ويدل عليه ايضا انكم ترون معلومات الله تعالى لانهاية ما وعلمه واحد ولا يصفونه بعلم لانهاية لاعدادها فان كان تعدد المعلوم يوجب تعدد ذات العلم فلا يكر في ذات الله تعالى علوم لانهاية لاعدادها وهذا محال (قلنا) مهما كان العلم واحداً من كل وجه لم يتصور تعلقه بالمعلوم بل يقتضي ذلك كثرة ما على ما هو وضع الفلاسفة واصطلاحهم في تقدير المكرة حتى بالغوا فقالوا لو كان لأول ماهية موصوفة بالوجود كان ذلك كثرة فلم يبق الا شيئاً واحداً له حقيقة ثم يوصف بالوجود بل زعموا ان الوجود مضاف الى الحقيقة بقرينة وهو غير فيقتضي كثرة فعلي هذا الوجه لا يمكن تقدير علم يتعلق بمعلومات كثيرة الا و يلزم فيه نوع كثرة أجل وأبلغ من اللازم في تقدير وجود مضاف الى ماهية (وأما العلم بالاب وكذا سائر المضافات) ففيه كثرة ادلايد من العلم بذات الابن وذات الاب وهما علمان وعامان الاله وهو الاضافة نعم هذا الثالث مضمن بالعلمين السابقين اذ هما من شرطه وضرورته والافالم يعلم المضاف أولاً لا تعلم الاضافة فهي علوم متعددة بعضها مشروط بالبعض

المواضع الجزئية أو تنصرف الهيولى في حال تجردها بأوصاف متميزة يقتضي أحدتها شتمها بأحد المواضع الجزئية بعد حصول الصورة فيها (فان قيل) الهيولى الموصوفة بتلك الأوصاف ان تخصصت بمعرفة من وحصلت فيه فهي غير متجردة وان لم تخصص فنسبتها مع الأوصاف الى جميع المواضع واحدة (قلنا) نحن نأثر الشئ الثاني ونمنع كون نسبتها مع تلك الأوصاف الى جميع المواضع واحدة ولم لا يجوز أن يقال تلك الصفات ٤٤ لا تخصص الهيولى بوضع ولا تخصص لها في موضع بل تعدها لوضع معين وحصول في موضع معين حتى اذا انتهت

السلسلة الى الصفة الأخيرة تم استعدادها للحصول في موضع معين مع حصول الصورة الجسمية فيه ما هذا كله اذا جريتنا معهم على قانونهم من نفي الفاعل المختار وأما على أصلنا فلا حاجة الى ما ذكره نقول في الجسمية اذا حلت في الهيولى تخصصت بحيز معين بارادة الفاعل المختار الذي أوجد الجسمية فيها باختياره (وأما) ان كل حادث فهو مسبوق بالمادة فله من ذلك طريقان الاول أنهم قالوا كل حادث فهو قبل وجوده يمكن والا لزم الانقلاب و ليس الامكان شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو أمر اضافي يكون لشيء بالقياس الى وجوده والامور الاضافية أعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فلا بد لا مكان الحادث قبل وجود الحادث من محل يقوم به وليس ذلك المحل نفس ذلك الحادث اذ لا يتصور كونه محل لشيء قبل وجود الحادث ولا امر الاتعلق

فكذلك اذا علم الاول ذاته مضافا الى سائر الاجناس والافواع بكيفية مبدأ لها افتقر الى أن يعلم ذاته وآحاد الاجناس وأن يعلم اضافته بنفسه بالمبدئية اليها والام يقبل كون الاضافة معلومة له وأما قولهم من علم شيئا علم كونه عالميا بذلك بعينه فيكون العلوم معددا فاما علم واحد فليس كذلك بل يعلم كونه عالميا بل يعلم آخر وينتهي الى علم يقبل عنه ولا يعلمه ولا نقول يتسلسل الى غير نهاية بل ينقطع على علم متعلق بعلمومه وهو غافل عن وجود العلم لاعتنا وجود المعلوم كالذي يعلم السواد وهو في حال علمه مستغرق النفس بعلمومه الذي هو سواد غافل عن علمه بالسواد وليس ملتفتا اليه فان التفت اليه افتقر الى علم آخر الى أن ينقطع التفاته وأما قولهم ان هذا ينقلب عليكم في معلومات الله تعالى فانها غير متناهية والى علم عندكم واحد فنقول نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض الممهدين بل خوض الهاديين المعترضين ولذلك سمينا الكتاب تهافت الفلاسفة لانه لا يهدي الحق فليس يلزمنا هذا الجواب (فان قيل) انما يلزمكم مذهب فرقة معينة من الفرق فاما ما ينقلب على كافة الخلق ويستوى الاقدام في اشكاله فلا يجوز لكم ايراد وهذا الاشكال منقلب عليكم ولا يخص لاحد من الفرق عنه (قلنا) بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الامور بالبراهين القطعية وتشكيكم في دعواكم بكم واذا ظهر عجركم في الناس من يذهب الى أن حقائق الامور الالهية لا تنال بنظر العقل بل ليس في قوة البشر الاطلاع عليها ولذلك قال صاحب الشرع صلوات الله عليه (تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في ذات الله) فسا انكاركم على هذه الفرقة المعتقد صدق الرسول بدليل المجردة المقصورة في قضية العقل على اثبات ذات المرسل المجترزة عن النظر في الصفات بنظر العقل المتعة صاحب الشرع فيما أتى به من صفات الله تعالى المقضية أثره في اطلاق العالم والمريد والقادر والحى والمنتهية عن اطلاق ما لم يؤذن المعترف بالجزء عن درك حقيقة وانما انكاركم عليهم نسبتهم الى الجهل بمالك ابراهيم ووجه ترتيب المقدمات على اشكال المقاييس ودعواكم انما قد عرفنا ذلك بمالك عقلية وقد بان عجركم وتهافت مسالككم وافترضنا حكم في دعوى معرفتكم وهو المقصود من هذا البيان ما بين من يدعى أن براهين الالهيات كاطاعة ابراهيم الخديسيات (فان قيل) هذا الاشكال انما يلزم على ابن سينا حيث زعم أن الاول يعلم غيره فاما المحققون من الفلاسفة فقد اتفقوا على انه لا يعلم الانفسه فيندفع هذا الاشكال فذوقوا ناهيك عن ما يهبط المذهب ولولا انه في غاية الركاكة لما استند كفى المتأخرون عن نصرته ونحن نسبه على وجه الخزي فيه فان فيه تفضيل معلوله عليه اذا الملك والانسان وكل واحد من الغلاء يعرف نفسه ومبدأه ويعرف غيره والاول لا يعرف الانفسه فهو ناقص بالاضافة الى آحاد الناس فضلا عن الملائكة بل الالهية مع شعورها بنفسها تعرف أمور أخرى سواها ولا شك في ان العلم شرف وان عدمه نقصان فان قولهم انه عاشق ومعتوق لان له البهاء الاكل والجمال الاتم وأي جمال لو جرد بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له بما يجري في العالم ولا بما يلزم ذاته به صدر منه وأي نقصان في عالم الله يزيد على هذا (ولم يحب العقل) من طائفة يتحققون في المعقولات بزعمهم ثم ينتهي آخر غايرهم الى أن رب الارباب ومسبب الاسباب لا علم له أصلا بما يجري في العالم وأي فرق بينه وبين الميت الا في علمه بنفسه وأي حال في علمه بنفسه مع جهله بغيره وهذه المذهب تنفي صورته في الاقتراح مع الاطباء والايضاح (ثم قال لهؤلاء) لم تخلصون عن الكثرة مع اقحام هذه الخايزي ايضا (فاننا نقول)

له بالحادث أصلا اذا ما اتعلق له به أصلا لا يصح كونه محلا لا مكانه قطعا ولا أمرا متعلقا به اذا كان منفصلا عنه ومباينا له في الوجود كالفعل مثلا لان صفة الشئ لا تقوم بما يباينه فحين ان ذلك المحل أمره فصل به أصلا تاما حتى يصح قيا امكانه به وهو المادة (والجواب عنه) أن يقال قولكم كل حادث فهو قبل حدوثه يمكن ان أريد به انه قبل وجوده في الخارج أو في الدهر منه صف بالامكان ممنوع (قواكم) والالزم الانقلاب (قلنا) انما يلزم الانقلاب لو كان المحل ثابتا في الجملة ولم يتصرف بالامكان فيتمتع بل

اتصافه بالوجوب أو الامتناع كضرورة الحصر وأما إذا لم يكن ثابتا في الذهن ولا في الخارج فلا يلزم من عدم اتصافه بالامكان اتصافه
 أمبالوجوب أو الامتناع لأن ثبوت الوصف بالوصف فرع ثبوت الموصوف في نفسه فإذا لم يكن الموصوف ثابتا بوجبه من الوجوه
 يصح سلب كل واحد من الثلاثة عنه والاختصاص فيها بالنسبة إلى ما هو ثابت في الجملة (وإن أريد) أنه عند وجوده في الذهن وقبل
 وجوده في الخارج ممكن (قلنا) مسلم ولكن حينئذ ما كان قائم بذلك الموجود في الذهن فإن ٤٥ الامكان من الاعتبار العقلية

التي لا وجود لها في الخارج
 واللازم التسلسل بخارج
 قيامها بما هو موجود
 في الذهن (لا يقال) إذا لم
 يكن الحادث قبل وجوده
 في الذهن وفي الخارج
 ممكن لم يكن الامكان
 لازما لما هيته (لا نقول)
 معنى كون الامكان لازما
 لما هيته الممكن هو أنه كلما
 تحققت المسألة في الذهن
 أو في الخارج كان اللازم
 ثابتا له مع امتناع أن
 لا يكون ثابتا له لأنه يكون
 ثابتا له سواء كان اللازم
 متحققا أولا فإنه باطل عند
 ضرورة العقل ولا يقال
 الامكان عبارة عن عدم
 اقتضاء الوجود والعدم
 وهو أمر سلبى (فقلنا)
 المساد ممكن موجهة
 سلبية المحمول ولا اعتبار
 لعدم حرف السلب في
 اللفظ والموجهة السالبة
 المحمول تساوى السالبة في
 عدم اقتضاء ثبوت الموضوع
 فلم يكن الحادث قبل
 ثبوته في الخارج أو الذهن
 ممكن لم يكن عدم مكانه ثابتا
 لعدم ثبوته في الخارج أو
 الذهن لأن عدم ثبوته في
 شيء منهما لا يقتضي انتفاء

علمه بذاته عين ذاته أو غيره (فإن قلتم) أنه غير فقد جاءت الكثرة (وإن قلتم) أنه عينه فما الفضل بينكم
 وبين قائل أن علم الإنسان بذاته عين ذاته وهو حقاقة أذ بعقل وجود ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته ثم
 تزول غفلته وينبته لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة (وإن قلتم) أن الإنسان قد يخلو عن العلم
 بذاته فيطرأ عليه فيكون غير لا محالة (فنقول) الغيرة لا تعرف بالطريق والمقارنة فإن عين الشيء
 لا يجوز أن يطرأ على الشيء وغير الشيء إذا قارن الشيء لم يعرف هو هو ولم يخرج عن كونه غيرا فبان كان
 الأول لم يزل عالما بذاته لا يدل على أن علمه بذاته غير ذاته ويتسع الوهم بتقدير الذات ثم طرأ ان الشعور ولو
 كان هو الذات بعينه لما تصور هذا الوهم (فإن قيل) ذاته عقل وعلم فليس له ذات ثم علم قائم به (قلنا)
 الحقاقة ظاهرة في هذا الكلام فإن العلم صفة وعرض يستند إلى موصوف وقول القائل هو في ذاته عقل
 وعلم كقوله هو قدرة وإرادة وهو قائم بنفسه ولو قيل به فهو كقول القائل في سواد وبياض أنه قائم بنفسه
 وفي كية وتربيع وثلاث أنه قائم بنفسه فكذلك في كل الأعراض وبأطريق الذي يستحيل أن تقوم صفات
 الأجسام بنفسها دون جسم هو غير الصفات بعين ذلك الطريق يعلم أن صفات الأحياء من العلم والحياة
 والقدرة والإرادة أيضا لا تقوم بنفسها وإنما تقوم بذات فالحياتة تقوم بذات فيكون حياتها هو وكذلك
 سائر الصفات فإذا لم يقنعوا بسلب الأول سائر الصفات ولا بسلب الحقيقة والماهية حتى سلبوا أيضا
 القيام بنفسه وردوا إلى حقائق الأعراض والصفات التي لا تقوم لها بنفسها على أناسين بعد هذا
 عجزهم عن إقامة الدليل على كونه عالما بنفسه وبغيره في مسألة مقررة (مسئلة) في إبطال قولهم أن
 الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس وبفارقته بفصل وأنه لا يتطرق إليه انقسام في حق العقل بالجنس
 والفصل وقد اتفقوا على هذا وبنوا عليه أنه إذا لم يشارك غيره بمعنى جنسي أنه لم يفصل عنه بمعنى فصلي
 فلم يكن له حد إذا لم يشارك غيره في الجنس والفصل وما لا تركيب فيه فلا حده وهذا نوع من التركيب
 وزعموا أن قول القائل أنه يساوى المعلوم الأول في كونه موجودا وجوهر راعلة لغيره وبيانه شيء
 آخر لا محالة فليس هذا مشاركة في الجنس بل هو مشاركة في لازم عام وفريق بين الجنس واللازم في الحقيقة
 وإن لم يفترقا في العموم على ما عرف في المنطق فإن الجنس الذاتي هو العام المقول في جواب ما هو ويدخل
 في ماهية الشيء المحدود ويكون مقوما لذاته فكون الإنسان حيادا داخل في ماهية الإنسان أعني الحيوانية
 وكان جنسا وكونه موجودا أو مخلوقا لا لازم له لا يفارقه قط ولكنه ليس داخل في الماهية وإن كان لازما عاما
 ويعرف ذلك في المنطق معرفة لا يمتارى فيها وزعموا أن الوجود لا يدخل قط في ماهية بل هو مضاف إلى
 الماهية لا لازما لا يفارق كاسماء أو أرواد بعد أن لم يكن كالاشياء الحادثة فالمشاركة في الوجود ليست
 مشاركة في الجنس وأما مشاركة في كونه علة لغيره كسائر العلل فهي مشاركة في إضافة لازمة لا تدخل
 أيضا في الماهية فإن المبدئية والوجود لا يقوم واحد منهما بالذات بل يلزم من الذات بعدد يقوم الذات
 بأجزاء ماهية فلا يساوى المشاركة فيه إلا مشاركة في لازم يتبع الذات لزومه لا في جنس ولذلك لا يحدد
 الأشياء إلا بالمقومات فإن حدث باللازم كان ذلك رسما للمميز لا لتصور حقيقة الشيء فلا يقال في حد
 المثالث الذي تساوى زواياه القائمة بين وإن كان لازما عاما لكل مثلث بل يقال أنه شكل يحيط به ثلاثة
 أضلاع وكذلك المشاركة في كونه جوهر فإن معنى كونه جوهر أنه موجود لا في موضوع والموجود

هذا المعنى السلبى عنه كما عرفت بل لا انتفاء هذا المعنى السلبى عنه في نفس الأمر فيلزم انتفاءه أيضا حال وجوده وهو باطل (لأننا
 نقول) لو كان الامكان عبارة عن مجرد ما ذكر من المعنى السلبى لكان الممتنع حال عدم ثبوته في الذهن ممكن لا اتصافه حينئذ بهذا السلب
 إذ عند انتفائه عن الذهن لا يوصف باقتضاء العدم لأن الاقتضاء وصف بثبوت يقتضي ثبوت الموصوف في الجملة فيكون متصفا
 بعدم اقتضاء العدم ولا حدة معنى اتصافه بعدم اقتضاء الوجود أيضا فيكون متصفا بعدم اقتضاء ما فيلزم أن يكون ممكنا فإذا كان الامكان

ليس هذا المعنى السامى بل هو قابلية الوجود والعزم نظرا الى ذاته ويكون هذا السلب لا يؤهل هذا المعنى الوجودى بغيره بهذا ثم ان الشيخ اورد في الشفاء تفصيلا يتوهم انه ينفذ به ما ذكرنا من الجواب وهو ان الامكان اغا هو بالقياس الى الوجود والوجود على ضربين وجود بالذات كوجود الجسم في نفسه ووجود بالعرض كوجود الجسم الابيض اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجوده ٤٦ شئ آخر له او بالقياس الى صيرورته ووجوده آخر كما يقال الجسم يمكن ان يوجد ابيض او

يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان توجد لها الصورة في جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محله اذ لا بد ان يوجد الشئ حتى يمكن ان يكون شيئا آخر واما الامكان بالقياس الى وجود الذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده في نفسه فلا يخلو اما ان يوجد ذلك الشئ في موضوع او مادة او مع مادة كالبيض والاصفورة والنفس والاشكال هذه الامكانات ايضا محتاجة الى موضوع يكون حامل امكان وجود ذلك الشئ لان الممكن بهذه الامكانات كان قبل وجوده بمكان لا يوجد لكنه لا يوجد الا في غيره كالمعرض والاصفورة او مع غيره كالفنفس فلما يمكن قبل حدوثه ان يوجد قائما بغيره او مع غيره فلا يتصور امكان وجوده قائما بغيره او مع غيره الا اذا وجد ذلك الغير فانه لو كان معدوما لاستحال قيامه به او معه فذلك الغير الموجود

ليس مجنس فبان يضاف اليه امر سامى وهو انه لا في موضوع فلا يصير جنسا مع ما بل لو اضيف اليه ايجابه وقيل موجود في موضوع لم يصير جنسا في العرض وهذا لان من عرف الجوهر بحده الذى هو كالرسم له وهو انه موجود لا في موضوع فليس يعرف كونه موجودا فضلا عن ان يعرف انه موضوع اول في موضوع بل معنى قولنا في رسم الجوهر انه الموجود لا في موضوع أى انه حقيقة ما اذا وجد وحد لا في موضوع ولست اعني به انه موجود بالفعل حالة التحديد فليس المشاركة فيه مشاركة في الجنس بل المشاركة في مقومات الماهية هي المشاركة في الجنس المحوج الى تعيين الماهية بعده بالفصل وليس للأول ماهية سوى الوجود الواجب الوجود الواجب طبيعة حقيقة وما هيته في نفسه هو له لا غيره واذ لم يكن وجوب الوجود الاله لم يشاركه غيره فلم يفصل عنه بفصل نوعي فلم يكن له حد فلهذا يفهم مذهبهم والكلام عليهم من وجهين مطالبه وباطال (أما المطالبة) فهي ان يقال هذا حكايه المذهب فبمعرفة استحال ذلك في حق الأول حتى ينتهي عليه في الاذنية اذ قلتم ان الثاني ينبغي ان يشاركه في شئ ويما يشاركه في شئ والذي فيه ما يشاركه وما يما يشاركه به فهو مركب والمركب محال (فقل قول) هذا النوع من التركيب من أين عرفتم استحالته ولادليل عليه الا قولهم المحكي عنهم في نفي الصفات وهو ان المركب من الجنس والفصل مجتمع من أجزاء فان كان يصح لواحد من الأجزاء أو الجلة وجود دون الآخر فهو واجب الوجود دون ما عداها وان كان لا يصح للأجزاء دون المجتمع ولا المجتمع دون الأجزاء فالكل معلول محتاج وقد تكلمنا عليه في الصفات وبيد أن ذلك ليس بجواب قطع تسلسل العلل والبرهان لم يدل الأعلى قطع التسلسل فاما اللفظ ثم اتى اخترعوه في لزوم اتصاف واجب الوجود بها فلم يدل عليها دليل فان كان واجب الوجود ما وصفه به وهو أن لا يكون فيه كثرة فلا يحتاج في قوامه الى غيره فلا دليل اذن على اثبات واجب الوجود وانما الدليل دل على قطع التسلسل فقط وهذا قد فرغنا منه في الصفات وهو في هذا النوع أظهر فان انقسام الشئ الى الجنس والفصل ليس كانقسام الموصوف الى ذات وصفة فان الصفة غير لذات والذات غير الصفة والنوع ليس غير الجنس من كل وجه فهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة واذ ذكرنا الانسان فلم نذكر الا الحيوان مع زيادة نطق فقول القائل ان الانسانية هل تستغنى عن الحيوانية كقوله ان الانسانية هل تستغنى عن نفسها اذا انزعم ايها الشئ آخر فهذا بعد عن الكثرة من الصفة والموصوف ومن أى وجه يستحيل أن تنقطع تسلسل المعلومات على علمتين احدهما علم السموات والاخرى علم العناصر أو احدهما علم العقول والاخرى علم الاجسام كما هو يكون بينهما مباينة ومراقبة في المعنى كما بين الجرة والحرارة في محل واحد فانهما باينان بالمعنى من غير أن نفرض في الجرة تركيبا جنسيا وفصليا بحيث يقبل الانفصال بل ان كان فيه كثرة فهو نوع كثرة لا يقدح في وحدة الذات فن أى وجه يستحيل هذا في العمل وبهذا يتبين عجزهم عن نفي الهين صاعين (فان قيل) انما يستحيل هذا من حيث ان ما به المباينة بين الذاتين ان كان شرطاً في وجوب الوجود فيبقى ان يوجد لكل واجب وجود ولا يباينان وان لم يكن هذا شرطاً ولا الآخر شرطاً فكل ما لا يشترط في وجوب الوجود وجوده مستغن عنه ويتم وجوب الوجود بغيره (فلما) هذا كما ذكرتموه في الصفات وقد تكلمنا عليه ومنشأ البليس في جميع ذلك في لفظ واجب الوجود فليطرح فاما

مع امكان وجوده بالعرض يكون حامل ذلك الامكان واما ان يكون ذلك الشئ موجودا في موضوع او مادة او مع مادة بل يكون قائما بنفسه لا علاقة له بشئ من الموضوع والمادة ومثل هذا الشئ لا يجوز ان يكون حادثا لانه لو كان حادثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة لاستحالة الانقلاب وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشئ فيه لزم ان يكون امكانه جوهر قائما بنفسه وذلك معلوم البطلان لان الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضطرا الى الغير والامكان

مضاف ولما تبين ان مثل ذلك الشيء لا يكون حادثا فهو ان كان موجودا كان دائما الذات وان لم يكن موجودا كان متبعا للوجود ولا يخفى عليك انه اطنا بالافادة فيه ورجوع بالآخره الى ان ما لا يكون موجودا في موضوع او مادة او مع مادة لا يجوز ان يكون حادثا لانه لو كان متبعا لوجوده وامتناع قيام مكانه بنفسه وبذلك الحادث قبل وجوده وقد عرفت ما فيه (وايضاً) اغاثل ان يقول قوله وجب هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها اسم (قوله اذ لا بد ان ٤٧ يوجد الشيء حتى يمكن ان يكون

شيء آخر) غير مسلم ولم لا يكفي امكان الشيء في امكان ان يكون شيئا آخر وأي حاجة في ذلك الى وجوده وما ذكره الحكميم الحق في نصير الدين الطوسي من ان الامكان وان كان أمرا عقليا لكنه متعلق بشئ خارجي فله من حيث تعلقه بالشئ الخارجى يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه فيرد عليه ان الامكان المتعلق بالشئ الخارجى هو امكان وجوده وشئ في آخر او مع آخر واما امكان وجود الشيء في نفسه فهو لا يتعلق بالشئ الخارجى فإزاً ان يكون الحادث شياً لا يتعلق به بخلافه لا لا يستكمل له فلا يثبت كونه مسبوقاً بالمادة وان ثبت بما نقل عن الشيخ من ان ما لا يتعلق له شئ من الموضوع والمادة لا يكون حادثا فقد عرفت ضعفه (وايضاً) معنى تعلق الامكان بالشئ الخارجى هو تعلق امكان وجود شئ في آخر او مع شئ آخر بذلك الآخر ولا يخفى في

لا نسلم ان الدليل يدل على واجب الوجود ان لم يكن المراد به موجود الفاعل له قديم وان كان المراد هذا فلنترك لفظ واجب الوجود ولنبين ان موجود الاعلة له ولا فاعل يستحيل فيه التعدد والتباين ولا يقوم دليل فيه في قولهم ان ذلك هل هو شرط في أن لا يكون له علة فهو هو شرط فان ما لعله له قديمنا لانه لا يعمل بكونه لعله له حتى يطالب شرطه اذ هو كقول القائل ان السوادية هل هي شرط في كون اللون لونا فان كانت شرطاً لم كانت الحرة فيقال اما في حقيقة فلا يشترط واحد منهما اعني ثبوت حقيقة اللونية في العقل واما في وجوده فالشرط أحدهما لا يعينه أى لا يمكن جنس في الوجود الاول فصل فيكون ذلك من شئ عاقلين ويطمع التسلسل لهما فيقول ببياننا بفصول واحد الفصول شرط الوجود لا محالة ولكن لا على التبيين (فان قيل) هذا يجوز في اللون فان له وجودا مضافا الى الماهية زائدا على الماهية ولا يجوز في واجب الوجود اذ ليس له الا واجب الوجود وليس ماهية يضاف الوجود اليها وكان فصل السواد وفصل الحرة لا يشترط اللونية في كونهما اللونية انما يشترط في وجودها الحاصل لعله فذلك ينبغي ان لا يشترط في الوجود الواجب فان الوجود الاول كاللونية اللون لا كوجود المضاف الى اللونية (قلنا) لا نسلم ان له حقيقة موصوفة بالوجود على ما سنبينه في المسئلة التي بعده هذه وقولهم انه وجود بلا ماهية خارج عن المعقول ورجع حاصل الكلام الى انهم بنوا في التثنية على نفي التركيب الجنسى والفصلى ثم بنوا ذلك على نفي الماهية وراء الوجود فلهما بالظن الاخير الذى هو اساس اساس بطل عليهم الكل وهو بيان ضعيف الثبوت قريب من بيت العنكبوت (المسئلة الثانی في الازام) وهو ان نقول ان لم يكن الوجود والجوهرية والمبدئية جنسا لانه ليس مقولا في جواب ما هو فالاول عندكم عقل مجرد كما ان سائر العقول التي هي المبادئ للوجود المسمى باللائكة عندهم التي هي معلولات للاول عقول مجردة عن المواد هذه الحقيقة مثة ثلث الاول ومع اوله الاول فان الموجود الاول ايضا بسيط لا تركيب في ذاته الامن حيث لوازمه وهما مشتركان في ان كل واحد منهما ماعقل مجرد عن المادة وهذه حقيقة جنسية فليست العقلية المجردة للذات من اللوازم بل هي الماهية وهذه الماهية مشتركة بين الاول وسائر العقول فان لم تبانها بشئ آخر فقد علقتم الاثنية من غير مبانة وان باينتها فمابها المبانة غير مانه المشاركة العقلية والمشاركة في المشاركة في الحقيقة فان الاول عقل نفسه وعقل غيره عندهم من يرى ذلك من حيث انه في ذاته عقل مجرد عن المادة وكذا المعلول الاول وهو العقل الاول الذى ابدعه الله من غير واسطة مشارك في هذا المعنى والدليل عليه ان العقول التي هي معلولات انواع مختلفة وانما اشتراكها في العقلية واقتراحها بفصول سوى ذلك وكذلك الاول شارك جميعها في العقلية فهم فيه بين نقض القاعدة او المصير الى ان العقلية ليست مقومة للذات وكلاهما محال عندهم بمسئلة في بطل قولهم ان وجود الاول بسيط أى هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره والكلام عليه من وجهين (الاول) المطالبة بالدليل فنقول بمعرفة ذلك بالضرورة والنظر وليس بضروري فلا بد من ذكر طريق النظر (فان قيل) انه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافا اليها وبابها لوازما لوانه لا يتبع معلول فيكون الوجود الواجب معلولا وهو متناقض فنقول هذا رجوع الى منبع التلبس في اطلاق لفظ الوجود الواجب فاننا نقول له حقيقة وماهية وذلك الحقيقة موجودة أى

ان هذا التعلق لا يستلزم وجود ذلك الآخر بل يكفي امكان وجوده فليعلم (الطريق الثاني) قالوا الممكن ان كان امكانه الذاتي كافيا في فيضان وجوده عن واجب الوجود لانه وحده كان العقل الاول او مع شرط قديم كان مكان العقل الثاني مثلا لا يدوم بدوام سببه لان المبدء اتمام في فاعلية لا تصوري فيضه ولا يحل هذا وقد فرضنا ان امكانه الذاتي كاف في فيضان الوجود منه وانه مع ما لمزعه فلو اختص وجوده بحسين دون حين لزم تخلف المعلول عن علمه التامة وان لم يكن كافيا توقف فيضان الوجود عليه من المبدء القديم على

شرايط حادث حتى تستند الماهية لقبول الموجود من واجب الوجود فكان مثل هذا الممكن أمكانا أحدها الامكان الذاتي اللازم
لماهيته والثاني الاستعداد التام الذي يحصل له عند وجود الشرايط وارتفاع الموانع وتلك الشرايط الحادثة لا بد أن يكون كل منها
مسبقا بأخر سبقا زمانيا لا الى نهاية اذ لم يكن كذلك بل انتهت الى حادث لا يكون مسبوقا بحادث آخر سبقا زمانيا فلا يحل من ان
تكون العلة التامة لذلك الحادث قديمة ٤٨ أو حادثه وعلى الاول يلزم انقلاب الحادث قديما وعلى الثاني يكون اللامسبوق

بحادث مسبوقا به هنا
خلف وبحسب تلك
الحوادث تحصل حالات
مقربة لذلك الممكن من
الوجود عتفاوته بالقرب
والعدوى الاستعدادات
وتلك الاستعدادات
العتفاوتية بالقرب والعدد
لا تكون معدومة لا متناهية
العتفاوتية بالقرب والعدد
في المعدوم فهي موجودة
ولا يجوز ان تكون قائمة
بذلك الممكن لانه لم يوجد
بعدم بل تكون قائمة
بوجود آخر وذلك
الموجود اما أن يكون
له تعالى بذلك الحادث
بان يوجد فيه أو معه أولا
(والثاني) ضروري
البيان فبين الاول وهو
المعنى بالمادة (فان قلت)
لم لا يجوز أن تكون تلك
الحوادث المقربة لذلك
الممكن الى الوجود أمورا
قائمة بنفسها لا تعاق لها
بالحل أصلا ولا يكون
اختصاصها بمحادث دون
حادث بسبب خصوصيات
تلك الحوادث المتعاقبة
الى حادثة من حدود
تلك السلسلة (قلت) لانه
لا يتصور قرب المعدوم
من الموجود على مراتب

است معدومة متناهية ووجودها مضاف اليها وان أحبوا أن يسموه تابعا ولا زما فلا مشاحة في الاسامي
بعد ان يعرف انه لا فاعل للوجود بل يزل هذا الوجود قديما من غير علة فاعلية فان عنوا بالتابع
المعقول انه علة فاعلية فليس كذلك وان عنوا به غيره فهو مسلم ولا استحالة فيه اذ الدليل لم يدل الا على
قطع تسلسل العمل وقطعه بحقيقة موجودة وماهيته ثابتة ممكن فليس يحتاج فيه الى سلب الماهية (فان
قيل) فتكون الماهية سببا للوجود الذي هو تابع له فيكون الوجود معلولا ومفعولا (قلنا) الماهية
في الاشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم ان عنوا بالسبب الفاعل له وان عنوا به
وجها آخر وهو انه لا يستغنى عنه فليكن كذلك فلا استحالة فيه انما الاستحالة في تسلسل العمل فان
انقطع فقد اندفعت الاستحالة وما عد ذلك لم تعرف استحالة فلا بد من برهان على استحالة وكل براهيهم
تحكمات مبناها على أخذ لفظ واجب الوجود بمعنى أن له لوازم ونسب لم الدليل قد دل على واجب
الوجود بالذات الذي وصفه وليس كذلك كما سبق وعلى الجملة دليلهم هذا يرجع الى دليل نفي الصفات
ونفي الانقسام الجفسي والفجسي الى انه أغض وأضعف لان هذه الكثرة لا ترجع الا الى مجرد اللفظ
والافعال يتبع لتقدير ماهية واحدة موجودة وهم يقولون كل ماهية موجودة فمعرفة كثرتها اذ فيها ماهية
ووجود وهذا غاية الضلال فان الموجود الواحد معقول بكل حال ولا موجود الا وله حقيقة ووجود
الحقيقة لا ينفى الوحدة (المسلك الثاني) هو ان نقول وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول وكما لا نقل
عدم امر سلا الا بالاضافة الى موجود بقدر عدمه فلا نقل وجود امر سلا الا بالاضافة الى حقيقة معينة
لاسيما اذا تعين ذات واحدة فكيف يتعين واحد متغير عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له فان نفي الماهية نفي
الحقيقة واذا نفي حقيقة الموجود لم يعقل الوجود فكأنهم قالوا وجود ولا موجود وهو متناقض ويدل
عليه أنه لو كان هذا معقولا لجاز أن يكون في المعلومات وجود لا حقيقة له يشارك الاول في كونه لا حقيقة
ولماهيته له وبما يثبت في ان له علة والاول لا علة له فلم لا يتصور هذا في المعقولات وهل له سبب الا أنه غير
معقول في نفسه وكما لا يعقل في نفسه فبان ينفى علمته لا يصير معقولا وما يعقل فبان قدر له علة لا يخرج
عن كونه معقولا والتناهي الى هذا الحد غاية ظلماتهم فقد ظنوا أنهم ينزهون فيما يقولون فانتهى
كلامهم الى النفي المجرد فان نفي الماهية نفي للحقيقة ولا يبقى مع نفي الحقيقة اللفظ الوجود ولا معنى له
أصلا اذ لم يضاف الى ماهية (فان قيل) حقيقة انه واجب وهو الماهية (قلنا) ولا معنى للواجب الا نفي
العلة وهو سلب لا تقوم به حقيقة ذات ونفي العلة عن الحقيقة لازم للحقيقة فليكن الحقيقة معقولة
حتى توصف بانها لا علة لها ولا يتصور عدمها لا معنى للواجب الا هذا على ان الوجوب ان زاد على
الوجود فقد جاءت الكثرة وان لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بماهيته فكذلك اما لا يزيد
عليه (مسئلة) في تجزئهم عن اقامة الدليل على ان الاول ليس بجسم (فنقول) هذا انما يستقيم لمن
يرى ان الجسم حادث من حيث انه لا يخضع لوعن الحوادث وكل حادث فيفتقر الى محدث واما انتم اذا
عقلتم جسما قديما أولا لو وجوده مع انه لا يخضع للحوادث فلم تمنع ان يكون الاول جسما اما الله تعالى
واما الفلك الاقصى واما غيره (فان قيل) لان الجسم لا يكون الامر كما انما يقيم الى جزأين بالكمية
والى الهيولى والصور بالصفة المعنوية والى اوصاف يختص بها الاحمال حتى يماين سائر الاجسام والا

مختلفة غير متناهية حال كونه معدوما لا اذا كان هناك أمر يتعلق بوجوده اما بان يوجد فيه أو معه فلا جسام

ونوارده على حالات غير متناهية مهيئة لو وجوده وهي المسماة بالاستعدادات لان اقرب بالحقيقة صفة لذلك المحل فان المحل هو الذي
يقرب من وجود الخالف فيه على تلك المراتب هذا غاية ما قيل في هذا المقام (والجواب) ان ما ذكر بناء على نفي القادر المختار والقول
بان المبدأ أمر جيب عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص بجهة دون بعض الاختلاف استعدادات القوابل

وهو متنوع بل المستأخر يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير سبق استعداد على ان لا نسلم انه يحصل بحسب تلك الشروط والحادثه
 حالات موجوده مقربه لذلك الممكن من الوجود بل الحاصل قرب ذلك الممكن من الوجود ولا نسلم انه موجود في الخارج حتى يحتاج
 الى محل موجود بل هو امر اعتباري لا يتحقق له في الاعيان ويتصف ذلك الممكن حال عدمه في الخارج اذا وجد في الذهن وأما اذا لم
 يوجد في الذهن أيضا فحينئذ لا موصوف ولا اتصاف وكون القرب متفاوتا لا يدل على ثبوته ٤٩ في الخارج وكم من معدومات
 خارجية تنصف بالتفاوت

ولا نسلم أيضا انه لا يتصور
 قرب المعدوم من الوجود
 على مراتب مختلفة حال
 كونه معدوما الا اذا كان
 هناك أمر يتعلق بوجوده
 به بل يحتاج الى المحل هو
 قرب المعدوم المتعلق بالمحل
 وأما ما لا يتعلق له بالمحل
 أصلا فهو حال كونه
 معدوما في الخارج وفي
 الذهن لا يتصف بالقرب
 الى الوجود لان ما لا يثبت
 له بوجوده امتنع اتصافه
 بوصف ثبوت حقيقيا كان
 أو اعتباريا وأما حال
 وجوده في الذهن فقربه
 قائمه من غير تعلق بالمحل
 أصلا اذ ليس موجودا
 في الخارج حتى يحتاج الى
 محل موجود فيه (اذا
 عرفت هذا) فلنرجع الى
 ما كنا بصددده وهو الجواب
 عن استدلالهم الرابع على
 قدم العالم (فتقول) أولا
 لا نسلم ان كل حادث
 مسبوق بالمادة وما ذكر
 من الطريقتين على ثبوته
 فقد عرفت فسادا ولا نسلم
 أيضا وجود الهيولى وما
 ذكره من الدليل عليه
 فقد تبين ضعفه ولو سلم

فلا اجسام متساوية في انها اجسام وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه (قلنا) وقد بدأ بطلنا
 هذا عليكم وبينا انه لا دليل لكم عليه سوى ان المجتمع اذا افتقر بعض أجزائه الى البعض كان معلولا
 وقد تكلمنا عليه وبينا انه اذا لم يمتد قدر موجود لا موجود له لم يمتد قدر مركب لا مركب له وقد بر
 موجودات لا موجودات في العدد والتثنية بنيتهم وعلينا في التركيب ونفي التركيب على نفي الماهية
 سوى الوجود وما هو الاساس الاخير فقد استأصلنا وبينا تحكمكم فيه (فان قيل) الجسم ان لم تكن له
 نفس لا يكون فاعلا وان كان له نفس فنفسه علة فلا يكون الجسم أولا (قلنا) نفسنا ليست علة لوجود
 جسمنا ولا نفس الفلك مجردة علة لوجود جسمه عندكم بل هما يوحدان بعلة سواء هما فاذا جاز وجودها
 قديمين جاز ان لا يكون لهما علة (فان قيل) كيف اتفق اجتماع النفس والجسم (قلنا) هو كقول القائل
 كيف اتفق وجود الاول فيقال هذا سؤال عن حادث فاما ما لم يزل موجودا فلا يقال كيف اتفق فكذلك
 الجسم ونفسه اذا لم يزل كل واحد موجودا لم يمتد ان يكون صانعا (فان قيل) لان الجسم من حيث انه
 جسم لا يخلق غيره والنفس المتعلقة بالجسم لا تفعل الا بواسطة الجسم ولا يكون الجسم واسطة للنفس في
 خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس واشياء لا تناسب الاجسام (قلنا) ولم يجوز ان يكون في النفوس
 نفس تختص بخاصة تميزها بالان توجد الاجسام وغير الاجسام منها فاستحالة ذلك لا تعرف ضرورة ولا
 برهان يدل عليه الا اننا لم نشاهده من هذه الاجسام المشاهدة وعدم المشاهدة لا يدل على الاستحالة فقد
 اضافوا الى الموجود الاول ما يضاف الى موجود أصلا ولم نشاهده من غيره وعدم المشاهدة من غيره
 لا يدل على استحالة منه فكذلك في نفس الجسم والجسم (فان قيل) الفلك الاتصفي أو الشمس أو ما قدر
 من الاجسام فهو متقدر بقدر يجوز ان يزيد عليه وينقص منه فيقتصر اختصاصه بذلك المقدار الجائر الى
 محض يخصه فلا يكون أولا (قلنا) يتم تذكر على من يقول ان ذلك الجسم يكون على مقدار
 يجب أن يكون عليه لانه نظام الكل ولو كان أصغر منه أو أكبر لم يجوز ان كانكم قلتم المعلول الاول بفيض
 الجرم الاقصى منه متقدر بمقدار وسائر المقادير بالنسبة الى ذات المعلول الاول متساوية وليكن تعيين
 بعض المقادير ان يكون النظام متعلقا به فوجب المقدار الذي وقع ولم يجوز خلافه فكذلك اذا قدر غير معلول
 بل لو ثبتوا غيره في المعلول الاول الذي هو علة الجرم الاقصى عندهم مبدأ للتخصيص مثل ارادته مثلا
 لم ينقطع السؤال اذ يقال ولم اراد هذا المقدار دون غيره كما الزموه على المساهمين في اضافتهم الاشياء الى
 الارادة القديمة وقد قلنا عليهم ذلك في تعيين جهة حركة السماء وفي تعيين نقطتي القطبين فاذا بان انهم
 مضطرون الى تجزئ الشئ عن مثله في الوقوع بعلة فتكون بعلة كونه كونه بعلة اذ لا فرق بين
 أن يتوجه السؤال في نفس الشئ فيقال لم يختص بهذا المقدار وبين أن يتوجه في العلة فيقال ولم يختص به
 بهذا القدر من مثله فان أمكن دفع السؤال عن العلة بان هذا المقدار ليس مثل غيره اذ النظام مرتبط
 به دون غيره أمكن دفع السؤال عن نفس الشئ ولم يفتر الى علة وهذا لا يخرج عنه فان هذا المقدار
 المميز الواقع ان كان مثل الذي لم يقع فالسؤال متوجه انه كيف ميز الشئ عن مثله خصوصاً على أصلهم
 وهم ينكرون الارادة المميزه وان لم يكن مثله فلا يثبت الجواز بل يقال وقع كذلك قدما كما وقع باله القديمة
 بزعمهم وليست هذه المناظر في هذا الكلام مما أوردناه لهم من توجيه السؤال في الارادة القديمة وقبلنا ذلك

(٧ تم افت غزالي) وجودها فلا نسلم انها لا تخلو عن الصورة حتى يثبت قدم الجسم وما استدلواعليه فقد مر أنه غير تام
 (الفصل الثالث في ابطال قولهم في أبدية العالم) والادلة الاربع التي ذكرت في الازلية جارية هنا أيضا بادي تغيير وتصرف فيها وكذا
 الاجوبة ومعهدهم في هذه المسئلة أيضا تلك الشبه (تغريب الاول) ان جميع ما لا يدعونه للمباري تعالى في ايجاد العالم حاصل له في الازل
 لما امر فلو عدم العالم لكان امامه بقاء الذات على ما كان عليه في الازل فيلزم تخلف المعلول عن العلة وهو ظاهر الاستحالة او بدون

بقائه على ما كان عليه في الأول فيلزم تغيره وهو أيضا مستحيل (وجوابه) ان ما ذكر انما هو على تقدير كون المبدأ موجبا وما اذا كان مختارا فبحسب وزان يقال ان من جملة ما لا بد منه في إيجاد العالم تعلق ارادته في الازل بوجوده في الوقت المعين وبعد انقضاء ذلك الوقت لا تبقى علته القائمة فيعدم العالم ولا يلزم تغير الواجب لان تغير الوقت الذي هو امر وهي لا يوجب تغيره (أو يقال) من جملة ما لا بد منه في إيجاد العالم هو تعلق ارادته فيما لا يزال ٥٥ بإيجاده ما بان يمنع لزوم التسلسل بناء على ان الفاعل بالاختيار اذا أوجد شيئا

باختياره لا يحتاج في تعلق ارادته الى أمر غير ذاته يرجح ذلك التعلق كما مر تقريره وأما بان يلزم التسلسل في التعلقات ويمنع بطلانه أما لانها أمور اعتبارية أولانها يجوز ان تكون متعاقبة ثم ينقطع ذلك التعلق فيعدم العالم لزوال علة القائمة ولا يلزم من تغير التعلق تغير في ذاته لانه من الاضافة الغير اللازمة كميته مع الحادث المعين (وتقرير الثاني) انه لو عدم الزمان بعد وجوده لمكان عدمه بعد وجوده بمسببة يمتنع أن يجامع معها البعد القبل والبعدي فأتى كذلك لا يتصور كون الابل زمان فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هذا خلف واذا كان الزمان لا يجوز عليه أن يعدم بعد وجوده وهو مقدار الحركة كانت الحركة أيضا لا تنعدم بعد وجوده فيكون محالها أعني الجسم أيضا لا يعدم وهو المطلوب وجوابه ظاهر مما قدمناه (وتقرير الثالث) ان العالم ممكن الوجود أبدا والا لزم الانقلا ب فلو لم يكن

عليهم في نقطة القطب وجهة حركة الفلك وتبين بهذا ان من لا يصدق بحدوث الاجسام فلا يقدر على إقامة دليل على ان الاول ليس بجسم أصلا (مسئلة) في تجيزهم عن إقامة الدليل على ان العالم صانعا وعلة (فنقول) من ذهب الى أن كل جسم فهو حادث لانه لا يتخلو عن الحوادث عقل مذهبهم في قولهم انه يقتضي صانع وعلة وأما أنهم قالوا الذي عندهم من مذهب الدهرية وهو ان العالم قديم كذلك ولا علة له ولا صانع وانما العلة للحوادث وليس يحدث في العالم جسم ولا يعدم جسم وانما تحدث الصور والاعراض فان الاجسام هي السموات وهي قديمة والعناصر الاربع التي هي حشوف الفلك والقمر واجسامها وموادها قديمة وانما تبدل عليهم الصور بالامتزاجات والاستحالة وتحدث النفوس الانسانية والنباتية فهذه الحوادث تنتهي علمها الى الحركة الدورية والحركة الدورية قديمة ومصدرها نفس قديمة للفلك فاذن لا علة للعالم ولا صانع لاجسامه بل هو كما هو عليه لم يزل قديما كذلك بلا علة أعني الاجسام قديمة معنى قولهم ان هذه الاجسام وجودها بعلة وهي قديمة (فان قيل) كل ما لا علة له فهو واجب الوجود وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ما تبين به ان الجسم لا يكون واجب الوجود (قلنا) وقديما فساد ما ادعىتموه من صفات واجب الوجود وان البرهان لا يدل الا على قطع السلسلة وقد انقطع عند الدهرية في أول الامر اذ يقول لا علة للاجسام وأما الصور والاعراض فبعضها علة لبعض الى أن تنتهي الحركة الدورية وهي بعضها سبب لبعض كما هو مذهب الفلاسفة وينقطع تسلسلها بها ومن تأمل ما ذكرناه علم عجز كل من يعتد بقديم الاجسام عن دعوى علة لها ولزمه الدهر والاحداث كما صرح به فريق وهم الذين وفوا بمقتضى نظريتهؤلاء (فان قيل) الدليل عليه ان هذه الاجسام اما أن تكون واجبة الوجود وهو محال وأما أن تكون ممكنة وكل ممكن مقتضى علة (قلنا) لا يفهم لفظ واجب الوجود ويمكن الوجود فكل تليساتهم مغممة في هاتين اللفظتين فالعند الى المفهوم وهو في العلة وانما تنافها كما هم يقولون هذه الاجسام لها علة أم لا علة لها يقول الدهري لا علة لها فاما المستنكر اذا عني بالامكان هذا فقلنا انه واجب وليس يمكن وقولهم ان الجسم لا يمكن أن يكون واجبا تحكيم لا أصل له (فان قيل) لا ينبغي ان الجسم له اجزاء وان الجملة انما تنقوم بالاجزاء وان الاجزاء تكون سابقة على الذات في الجملة (قلنا) فلو كان كذلك فالجملة تقومت بالاجزاء واجتماعها ولا علة للاجزاء ولا اجتماعها بل هي قديمة كذلك بلا علة فاعلية فلا يمكنهم رد هذا الابداء ذكره من لزوم نفي الكثرة عن المتوحد الاول وقد ابطالناه عليهم ولا سبيل لهم سواء في ان من لا يعتد بحدوث الاجسام فلا أصل لاعتقاده في الصانع أصلا (مسئلة) في تجيزهم من يرى منهم ان الاول يعلم غيره ويعلم الانواع والاحناس بنوع كلي (فنقول) اما المسلمون اما نخصر عندهم الوجود في حادث وقديم ولم يكن عندهم قديم الا الله وصفاته وكان ما عدا ذلك حادثا من جهته بارادته حصلت عندهم مقدمة ضرورية في علمه وان المراد بالضرورة لا بد وأن يكون معلوما للرب فبنوع عليه ان الكل معلوم له لان الكل مراد له وحادث بارادته فلا كائن الا وهو حادث بارادته ولم يبق الا ذاته ومما ثبت انه مراد عالم عا اذ اراد فهو حي بالضرورة وكل حي يعرف غيره فهو بان يعرف ذاته أولى فصارا لكل عندهم معلوما لله تعالى وعرفوا بهذا الظاهر بق بعد ان بان لهم انه لا حادثات العالم فاما أنهم فاذا زعموا ان العالم قديم لم يجدوا بارادته في أين عرفتم انه يعرف غير ذاته فلا بد من الدليل عليه

أبديا لم ترك الوجود الذي هو افاضة الوجود عليه مع استحقاقه له وذلك لا يليق بالحوادث والمطابق وجوابه ما أسلفناه من منع امتناع ترك الحوادث (وتقرير الرابع) ان كل ما عدم بعد وجوده فهو ممكن بعد الوجود لاستحالة الانقلا ب ولا يجوز قيامه كانه حينئذ بنفسه لانه أمر اضافي ولا يذلل للمعدوم لانه لا يعا بالاعمال تعلق له بذلك الممكن ولا يعا يتعلق به اذا كان مضمنا لاعنه مما يناله في الوجود فتبين قيامه بما يتصل به اصلا تاما وهو المادة وهي مستلزمة وحاصل

المسورة والمركب منها جسيم قليل وزوجها العالم حين ما فرض معدوما هذا خلاف (وجوابه) ان الامكان امر اعتباري لا يشترط في محله
 موجودا في الخارج وتحققه ما قدمناه فليتذكر (ونقل عنهم) في هذه المسئلة دليلان آخران (أحدهما) ما نسب الى جالينوس وهو
 أنه قال لو كانت الشمس تقبل الانعدام لكان الحقها ذبول على طول الزمان ولو كان الحقها ذبول لظهر فيها في مدة الارصاد المتوالية التي
 بينها هو وطويلة فلو كانت الشمس تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة الارصاد المتوالية ٥١ التي بينها مدة طويلة والتالي

باطل فالحق عدم مثله أما
 بطلان الثاني فلان الارصاد
 الدالة على مقدارها منذ
 آلاف سنين لم تبدل الا على
 هذا المقدار (وجوابه)
 أن غلب الشرطية القائلة
 بأنه لو كانت تقبل الانعدام
 لكان الحقها ذبول ولم
 يجوز أن يعد عدم بعض
 الاشياء من غير ذبول ولو
 سلمت فلا تسلم الشرطية
 القائلة بأنه لو لم يكن الحقها
 لظهر فيها في مدة الارصاد
 وان كل ما لحقها ذبول
 لا يلزم أن لحقها في جميع
 الاوقات بل لا يلزم أن لا يكون
 عند انقضاءها على الانعدام
 والفساد وأما قبل ذلك
 فتبقى على مقدارها الاول
 ولو سلم لحوقها في جميع
 الاوقات فلم لا يجوز أن
 يكون الذبول في القليلة
 بحيث لا يدرك في تلك
 المدة الطويلة لان مقدارها
 لم يعرف الا بالتقريب فلا
 يدرك تماثل ما نقص
 بالذبول لقلته (الثاني)
 واظهاره شبه كلامية
 لافسقية كل قائم بنفسه
 يكون وجوده لا في محله
 لا يتقدم بعدم وجوده سواء
 كان قدما أو لاحدا لان كل

وحاصل ما ذكره ابن سينا في تحقيق ذلك في ادراك كلامه يرجع الى فنيين (الفن الاول) ان الاول موجود
 لا في مادة وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة
 له فان المانع عن درك الاشياء كلها التعلق بالمادة والاشتغال بها ونفس الأدمى مشغولة بتدبير المادة
 أي البدن واذ انقطع شغله بالموت ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة المتعدية
 اليه من الامور الطبيعية انكشف له حقائق المعقولات كلها ولذلك قضى بان الملائكة كلهم يعرفون
 جميع المعقولات ولا يشذ عنهم شيء لانهم ايضا عقول مجردة لا في مادة فبقول قولكم ان الاول موجود لا في
 مادة ان كان المعنى به أنه ليس بجسيم ولا منطبع في جسيم بل هو قائم بنفسه من غير تحيز واختصاص بجهة
 فهو مسلم فيبقى قوامها هذه صفة فهو عقل مجرد فاذ اتعنى بالعقل ان عذبت بالعقل انه يعقل سائر
 الاشياء فهذا نفس المطلوب وموضع النزاع فكيف اخذته في مقدمات قياس المطلوب وان عذبت به غيره
 وهو انه يعقل نفسه فربما يسلم لك اخوانك من الفلاسفة ذلك ولكن يرجع حاصله الى أن ما يعقل نفسه
 يعقل غيره فيعقل ولم ادعيت هذا وليس بضروري وقد انفرده ابن سينا عن سائر الفلاسفة فكيف تدعيه
 ضروريان وان كان نظرا يا هذا البرهان عليه (فان قيل) لان المانع من درك الاشياء المادة ولا مانع (فبقول)
 نسلم انها مانع ولا نسلم انها المانع فقط و ينتظم قياسهم على شكل القياس الشرطي وهو أن يقال ان كان
 هذا في المادة فهو لا يعقل الاشياء ولكنه ليس في المادة فاذن يعقل الاشياء فهذا استثناء نقض المقدم
 واستثناء نقض المقدم غير منتج بالاتفاق وهو كقول القائل ان كان هذا انسانا فهو حيوان ولكنه ليس
 بانسان فاذن ليس بحيوان فهذا لا يلزم اذ ربما لا يكون انسانا ولا يكون فرسا فيكون حيوانا نعم استثناء
 نقض المقدم ينتج نقض التالي على ما ذكر في المنطق بشرط وهو مثبت انعكاس التالي على المقدم
 وذلك بالحصر وهو كقولهم ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكان الشمس ليست بطالعة فالنهار
 غير موجود لان وجود النهار لا سبب له سوى طلوع الشمس فكان أحدهما منه كساعة على الآخريه ان هذه
 الاوضاع والالفاظ يفهم في كتاب معيارها علم الذي صنفناه مضمونا الى هذا الكتاب (فان قيل) فحقن
 ندعى انعكاس وهو ان المانع محصور في المادة فلا مانع سواها (قلنا) وهذا يحكم في الدليل عليه (الفن
 الثاني) قوله وان اثار لم نقل ان الاول مر يد لا حداث وان الكل حادث حدثا زمانيا فانقول انه فعله
 وقد وجد منه الانه لم يزل بصفة الفاعلين فلم يزل فاعلا فلا يفارق غيرنا الا في المقدار وأما في أصل الفعل
 ولا واذوجب كون الفاعل عالما بالاتفاق لعمله فاكل عندنا من فعله (والجواب) من وجهين (أحدهما)
 ان الفعل قسمان ارادى كعمل الحيوان والانسان وطبيعي كعمل الشمس في الاضاءة والنار في التسخين
 والماء في التبريد وانما يلزم العلم بالفعل في الفعل الارادى كإلى الصناعات البشرية فاما الفعل الطبيعي فلا
 وعندكم أن الله تعالى فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع والاضطرار لا بطريق الارادة والاختيار
 بل لزم اكل بذاته كما يلزم النور بالشمس وكما لا قدرة للشمس على كف النور ولا للنار على كف التسخين
 فلا قدرة لا لاول على الكف عن افعاله تعالى عن قولهم علوا كبيرا وهذا النمط وان تجاوز في تسمية فعلا
 فلا يقتضي علما للفعل أصلا (فان قيل) بين الامر من فرق وهو ان عدو الكل عن ذاته بسبب علمه
 بالكل فتمثيل النظام الكلي هو سبب فيض الكلي ولا مبدء له سوى العلم بالكل والعلم بالكل عين ذاته

ما تقدم بعدم الوجود لا بد أن يكون له سبب معدوم لان اختصاص عدمه بذلك الوقت المقدردون ما قبله أو بعده لو وقع لا يؤثر لكان
 المستكن واقعا لا يؤثر وهو ضروري الاستحالة وذلك السبب لا يجوز أن يكون نفسه لان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب أن لا يوجد
 ابتداء لان ما يقتضيه ذات الشيء من حيث هو لا يمكن مفارقة ولا طر وضده كما ذهب اليه المعتزلة من ان الغناء ضده لا العالم بخلافه تعالى
 لا في محله فيعدم العالم دفعة ويعدم الغناء المحلوق بنفسه لان الغناء ليس أمرا من شأنه الوجود حتى يقدردخله ولو سلم فلم يعدم بنفسه

من غير عدم ولو كان كذلك لم يوجد ابتداء لا قضاة عدمه وأيضاً لو خالق في ذات العالم بان يصل فيه كان محجة معامه ولو في لحظة فلا يكون ضد الوجودية ولو خالق لاقى ذات العالم ولا في محل فن أين بضاد وجوده وجود العالم وأيضاً التضاد حاصل من الجانبين وكل واحد منهما قابل لعدم فليس انتفاءه بذلك الضد أولى من انتفاء ذلك الضد به ولا زال الشرط لا نائقل الكلام الى ذلك الشرط الزائل فيكون زواله أيضاً بالشرط ٥٢ ولم جرافيلزم وجود أمور غير متناهية بعضها شرط لبعض (لا يقال) هذا لا يدفع مذهب اليه

الاشاعة من ان الاعراض لا تبقى زمانين ومن جانبها ما هو شرط بقاء الجواهر لا وجودها فاذا لم يخلق الله تعالى ذلك العرض بعد فناء نفسه تنعدم الأجسام أيضاً لان المشاهدة شاهد بقاءها الاعراض فانه كارتباطها قدح في الضروريات فلا حاجة الى دليل لدفعه ولا ارادة القديم المختار لانه اذا لم يكن مرديا لعدمه ثم صار مرديا فقد تغير وزم أن لا يكون المبدأ القديم وارادته على نعت واحد في جميع الاحوال ولان الفاعل بالارادة لا بد له من أثر بصدر عنه والعدم نفي محض لا يصلح أثر له بل ولا فاعل أصلاً (وأجيب) بمنع أن السبب لا يكون نفسه (قوله) لان ذاته لو اقتضت عدمه لم يوجد ابتداء) ممنوع لجواز اقتضاء ذاته عدمه في زمان بشرط وجوده في زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة ولو سلم فلان سلم انه لا يجوز طرقة ضده (قوله) أولاً انتفاء ليس أمراً بقدر خلقه (قلنا)

فلم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل بخلاف النور من الشمس (قلنا) وفي هذا خالف الخوانك فانهم قالوا ذاته تعالى يلزم منها الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار لان حيث انه عالم بها فافهم الخيل لهذا المذهب معهما وافقهم على نفي الارادة وكما لم يشترط علم الشمس بالنور للزوم النور بل يتبعها النور ضرورة قلعة ذلك في الاول ولا مانع منه (الوجه الثاني) هو انه ان سلم ان صدور الشيء من الفاعل بغيره تعالى العلم أيضاً باصداره فعمل الله واحد وهو المعلوم الاول الذي هو عقل بسيط فينبغي أن لا يكون عالماً بالابه والمعلوم الاول يكون عالماً أيضاً بما به صدر منه فقط فان الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة بل بالوساطة والتولد والزم فالذي يصدر عما يصدر منه لا ينبغي ان يكون معلوماً له ولم يصدر منه الا شيء واحد بل هذا يلزم في الفعل الارادي فكيف في الطبيعي فان حركة الجرم من فوق جبل قد تكون بغير ارادته بل يلزم من جيب العلم بصل الحركة ولا يلزم من جيب العلم بما يتولد منه بواسطته من مصادمته وكسر غيره فهذا أيضاً الاجواب له عنه (فان قيل) فلو قضيت بان لا يعرف الانفسه لكان ذلك في غاية الشناعة فان غيره يعرف نفسه ويعرف غيره فيكون في الشرف فوقه وكيف يكون المعلوم أشرف من المعلوم (قلنا) فهذه الشناعة لازمة من مقالة الفلاسفة في نفي الارادة ونفي حدوث العالم فيجب ارتكابها كما ارتكب سائر الفلاسفة أولاً بد من ترك الفلسفة والاعتراف بان العالم حادث بالارادة (ثم يقال) ثم تنكر على من قال من الفلاسفة ان ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم انما احتاج اليه غيره لاستفادته كما لا فائدة في ذاته قاهر ولا انسان بشرف بالاعقولات اما ليطالع على مصالحه في العواقب في الدنيا والآخرة واما لتكمل ذاته المظلمة الناقصة وكذا سائر المخلوقات واما ذات الله فستعني عن التكامل بل لو قدر له علم بكل به لكان ذاته من حيث ذاته ناقصة وهذا كما قلت في السمع والبصر وفي العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان فانك وافقت سائر الفلاسفة بان الله تعالى منزعه عن المتغيرات الداخلة في الزمان المنقصة الى ما كان ويكون لا يعرفه الاول لان ذلك يلزم من تغير في ذاته وبأثر او لم يكن في سلب ذلك عنه نقصان بل هو كمال وانما النقصان في الحواس والحاجة اليها لولا نقصان الادنى لما احتاج الى حواس لغيره عما يتعرض للتغير به وكذلك العلم بالحوادث الجزئية زعمتم انه نقصان فاذا كنا نعرف الحوادث كلها ونذكر المحسوسات كلها والاول لا يعرف شيئاً من الجزئيات ولا يذكر شيئاً من المحسوسات ولا يكون ذلك نقصاناً فالعلم بالكميات العقلية أيضاً يجوز ان يثبت لغيره ولا يثبت له ولا يكون فيه نقصان أيضاً وهذا لا يخرج منه في مسألة في تجزئهم عن اقامة الدليل على ان الاول يعرف ذاته أيضاً (فمقول) المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بارادته استدلوا بالارادة على العلم ثم بالارادة والعلم جميعاً على الحياة ثم بالحياة على ان كل من يشعر بنفسه وهو حي فيعرف أيضاً ذاته فكان هذا منهجاً معقولاً في غاية المنة فاما انتم فاذا نفيت الارادة والاحداث وزعمتم ان ما يصدر منه يصدر يلزم على سبيل الضرورة والطبع مع فاني بعد في ان تكون ذاته ذاتاً من شأنها ان يوجد منها المعلوم الاول فقط ثم يلزم من المعلوم الاول المعلوم الثاني الى تمام ترتيب الموجودات ولا كنه مع ذلك لا يشهد بذاته كالتأري يلزم منها السخونة والشمس يلزم منها النور ولا يعرف واحد منهما ذاته كما لا يعرف غيره بل يعرف ذاته ويعرف ما يصدر منه فيعرف غيره وقد بينا من مذهبهم انه لا يعرف غيره والزمان حاله في ذلك موافقهم بحكم وضعهم واذا لم يعرف غيره

المقصود تشبيه ذلك العرض بالفناء في مجرد كونه منافياً للبقاء لان ذلك الضد هو نفس العناء (قوله) نانا فلم يعدم بنفسه لم (قلنا) قد عرفت جوابه وقوله نانا لو خالق في ذات العالم كان محجة معامه ولو في لحظة فلا يكون ضده فقلنا ليس المراد بالضد ما هو المصطلح حتى يمنع الاجتماع ولو في لحظة بل ما يناقض البقاء (وقوله) التضاد حاصل من الجانبين فليس انتفاءه بذلك الضد أولى من انتفاء الضد به (قلنا) ممنوع لجواز ان يكون انتفاءه بضده أولى بقرب الضد من السبب وبعدمه عنه (وفي نظر) لان كل ممكن

موجود لا بد له من شئ يتقارن في الوجود ويدوم بدوامه ويزول بزواله فهما في مقارنة السبب سواء فلا معنى ان يستلزم أحدهما من
السبب وقرب الآخر منه وان أراد السبب بالعدم تأثيره وبقربه وبقوة السبب وضعفه ضروري ولو سلم أنه لا يجوز أن يكون
السبب طرأ والصنف فلا نسلم أنه لا يجوز أن يكون زوال الشرط (قوله) لا نتمكن من الكلام اليه في الزمان التسلسل (قلنا) ممنوع ولم لا يجوز
أن يكون ذلك الشرط الزائل عرضا لا بعينه من أعراض متعددة من الأعراض التي ٥٣ لا تنقضي بذاتها كدورات معدودة من

الحركات مثلا فيكون كل
واحد من تلك الأعراض
المتعددة بدلا عن الآخر
فستعبر وجود ذلك الشئ
بأستمرار شرطه مادام
تتبادل تلك الأعراض فإذا
انتهت إلى ما لا بدل عنه
كالدورة الأخيرة من تلك
الدورات المتعددة فقد
زال ماهو الشرط وزال
ماهو المشروط به (فان
قيل) ماذا كذا يصح في
الأمور التي لا تقوم تلك
الحركات بها وأما فيما
قامت به تلك الحركة فلا
يجوز اشتراطها بها الآن
الحركة موقوفة في وجودها
على محلها فلا اشتراط محلها
بها الزمان الدور (فهذا
الجواب) انما يدفع امتناع
العدم عن بعض الأمور
القيمة بنفسها لا عن جميعها
(قلنا) لا نسلم لزوم
الدور اذا احتياج تلك
الأعراض المتبدلة إلى
محلها في وجودها لا في
بقائها لعدم بقائها واحتياج
محلها إليها في بقائها لا في
وجودها ثم ان سلمنا
بطلان جميع ما ذكر قلنا
السبب لعدم ارادة
الفاعل المختار (قوله) أولا

لم يبعد ان لا يعرف نفسه (فان قيل) كل من لا يعرف نفسه فهو ميت وكيف يكون الأول ميتا (قلت)
فقد لم يمتك ذلك على مساق مذهبكم اذ لا فصل بينكم وبين من قال كل من لا يفعل بارادة وقدرة واختيار
ولا يسمع ولا يصرف فهو ميت ومن لا يعرف غيره فهو ميت فان جاز ان يكون الأول خاليا عن هذه
الصفات كلها فاي حاجة به إلى ان يعرف ذاته فان عادوا إلى ان كل يرى من المادة عقل بذاته في عقل
نفسه فقد بينا ان ذلك تحكم لا برهان عليه (فان قيل) البرهان عليه ان الموجود ينقسم إلى حي وإلى ميت
والحي أقدم وأشرف من الميت والأول أقدم وأشرف فلا يمكن حيا وكل حي يشعر بذاته اذ يستحيل ان يكون
في معلولاته الحي وهو لا يكون حيا (قلنا) هذه ظلمات (فانا نقول) لم يستحيل ان يلزم من لا يعرف نفسه
من يعرف نفسه بالواسط الكثيرة أو بغير واسطة فان كان المحيل لذلك كون المعلول أشرف من العلة
فلم يستحيل ان يكون المعلول أشرف من العلة وليس هذا بديهي ثم تنكرون ان شرفه في ان وجود
الكل تابع لذاته لا في علمه (الدليل عليه) أن غيره ربما عرف أشياء سوى ذاته ويرى ويسمع وهو لا يرى
ولا يسمع ولو قال قائل الموجود ينقسم إلى البصير والاعمى والعالم والجاهل فليكن البصير أقدم وليكن
الأول بصيرا وعالميا بالاشياء كمنه تنكرون ذلك وتقولون ليس الشرف في البصر والعلم بالاشياء بل
في الاستغناء عن البصر والعلم وكون الذات بحيث يوجد منه الكل الذي فيه العلماء وذو الابصار
وكذلك لا شرف في معرفة الذات في كونه مبدأ الذوات المعروفة وهذا شرف مخصوص به في الضرورة
يضطرون إلى نفي علمه أيضا بذاته اذ لا يدل على شيء من ذلك سوى الارادة ولا يدل على ارادة سوى
حدوث العالم وبفساد ذلك بنفسه هذا كله على من يأخذ هذه الأمور من نظر العقل لجميع ما ذكره
من صفات الأول أو نفوه لا حاجة لهم عليه الاتخمينات وظنون تستكشف الفقهاء منها في الظنيات ولا غرو
لوحار العقل في الصفات الالهية ولا عجب انما العجب من عجبهم بانفسهم وبأدلتهم ومن اعتقادهم انهم
عرفوا هذه الأمور بمعرفة يقينية مع ما فيها من الخبط والخليل في مسألة في ابطال قولهم ان الله تعالى
عن قولهم لا يعلم الجزئيات المتقدمة بانقسام الزمان إلى الآن وإلى ما كان وما يكون وقد اتفقا على ذلك
وان من ذهب منهم إلى انه لا يعلم الانفس فلا يخفى هذا من مذهبهم ومن ذهب منهم إلى انه يعلم غيره وهو
الذي اختاره ابن سينا فقد زعم انه يعلم الاشياء علما كليا لا يدخل تحت الزمان ولا يخلف بالماضي
والمستقبل والآن ومع ذلك زعم انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض الا انه يعلم
الجزئيات بنوع كلي ولا بد اولا من فهم مذهبهم ثم الاشتغال بالاعتراض وتبيين هذا المثال وهو ان
الشمس مثلا لا تسكن في مكان بعد ان لم تكن منسكفة ثم تخلى فيحصل لها ثلاثة أحوال أعني الكسوف حالة
هو فيها معدوم منتظر الوجود أي سيكون وحالة هو فيها موجود أي هو كائن وحالة بالثمة هو فيها معدوم
ولكنه كان من قبل (ولنا بازاء هذه الاحوال الثلاثة علوم مختلفة) فاننا علم اول ان الكسوف معدوم
وسيهكون وثانيا انه كائن وثالثا انه كان وايس كائنا الآن وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة وتعاقبها
على المحل يوجب تغير الذات العاملة فانه لو علم بعد الانحلاء ان الكسوف موجود الآن كان جهلا لا علما
ولو علم عند وجوده انه معدوم كان جاهلا فبعض هذه لا تقوم مقام بعض فزعموا ان الله تعالى لا يختلف
حاله في هذه الاسوال الثلاثة فانه يؤدي إلى التغير وما لم يختلف حاله لم يتصور ان يعلم هذه الأمور الثلاثة

اذا لم يكن مريدا أو لا شئ صار مريدا فقد تغير (قلنا) الارادة واحدة ولها علاقات متعددة بحسب تعدد المرادات فاللازم تغير في التعلق
لا في الصفة القديمة ولا استحالته فيه وأيضا يجوز ان تكون الارادة في الازل متعلقة بوجوده في وقت وبعده في وقت آخر فلا يلزم التغير
أصلا وقوله ثانيا الفاعل بالارادة لا بد له من أثر يصدر عنه والعدم في محض لا يصلح أثرا له (قلنا) لا نسلم أن العدم المتجدد لا يصلح أن
يكون أثرا للفاعل المختار وانما ذلك في العدم المستمر وأما العدم الحادث فقد يجوز ان يكون أثرا كما يجوز ان يكون متجددا بعد ما لم يتجدد

وأيضاً معنى استناد العدم إلى إرادة المقادير وأنه لم يتعلق إرادته بالوجود فلم يحصل الوجود لأنه أراد العدم ففعله هذا ثم إن هذا الدليل منقوض بالأعراض والصور والحالة في المواد فأنها تنعدم اتفاقاً مع جريان الدليل فيها (لا يقال) لأنه قد دام هناك أصلاً بل بطرأ اضدادها على محالها (لا نأقول) لأنك إنما قبل طريان اضدادها مع وجودها في محالها فمطريان اضدادها كان بقى على ما كانت عليه من الوجود يلزم اجتماع الصدين واللا يلزم انعدامها وأيضاً ٥٤ من الأعراض بالاضدلة كالحركة فأنها لا ضد لها بل التقابل بينهما وبين

والعلم يتبع المعلوم فإذا تغير المعلوم تغير العلم وإذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة والتغير على الله تعالى محال ومع هذا زعم أنه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ولكنه علمها هو بصفته في الازل والابد ولا يختلف مثل أن يعلم ثلاث الشمس موجودة وأن القمر موجود وأنهم ما حصل لآدمه بواسطة الملائكة التي معها باصطلاحهم عقولاً مجردة ويعلم أنهم ما يتحركان حركات دورية ويعلم أن بين فلما كيم ما تقاطعا على نقطتين هما الرأس والذنب وأنهما يجتمعان في بعض الأحوال في العقدتين فتكشف الشمس أي يحول جرم القمر بينهما ما بين أعين الناظرين فتستتر الشمس عن العين وأنه إذا جاوز العقدتين عثلاً بقدر كذا أو هو سنة مثلاً فأنها تنكشف مرة أخرى وإن ذلك الانكشاف يكون في جميعها أو ثلثها أو نصفها أو ثلثها أو ساعة أو ساعتين وهكذا إلى جميع أحوال الكسوف وعوارضه فلا يعزب عن علمه شيء ولكن علمه بهذا قبل الكسوف وحالة الكسوف وبعد الانجلاء على وتيرة واحدة لا يختلف ولا يوجب تغيراً في ذاته وكذا علمه بجميع الحوادث فأنها إنما تحدث بأسباب وتلك الأسباب لها أسباب أخرى إن تفتش إلى الحركة الدورية السماوية وسبب الحركة الدورية نفس السموات وسبب تحريك النفس انشقاق إلى الشمس بالله تعالى والملائكة المقررين فالكل معلوم له أي هو منكشف له انكشافاً واحداً متناسلاً لا يؤثر فيه الزمان ومع هذا خالف الكسوف لا يقال أنه يعلم أن الكسوف موجود الآن ولا يعلم بعده أنه انجلى الآن وكل ما يجب في تعريفه بالإضافة إلى الزمان فلا يتصور أن يعلم أنه لا يوجب التغير بهذا فيما ينقسم بالزمان وكذا ما ذهبهم فيما ينقسم بالسادة والمكان كاتخاذ الناس والحية وانات فأنهم يقولون لا يعلم عوارض بدو عمره ونحو ذلك وإنما يعلم الإنسان المطلق يعلم كلياً ويعلم عوارضه وخواصه وأنه ينبغي أن يكون بدنه مركباً من أعضاء بعضها اللحمية وبعضها المشوية وبعضها الإدراك وبعضها زوج وبعضها فرد وأن قواه ينبغي أن تكون مشوية في أجزائه وهي جارية كل صفة في داخل الآدمي وباطنه وكل ما هو من لواحقه وصفاته ولوازمه حتى لا يعزب عن علمه شيء ويعلمه كلياً فاما شخص زيد فأنما يتعرف عن شخص عمر والحس لا العقل فإن عماد التمييز الإشارة إلى جهة معينة والعقل بعقل الجهة المطلقة الكلية والمكان الكلي فاما قولنا هذا وهذا إشارة إلى نسبة خاصة لذلك المحسوس إلى الحواس بكونه منه على قرب أو بعد أو جهة معينة وذلك يستحيل في حقه وهذه قاعدة اعتقدها واستأصلوا بها الشرائع بالكيفية أذ مضى منها أن زيدا مثلاً لو أطاع الله تعالى أو عصاه لم يكن الله عالماً بما يتجدد من أحواله لأنه لا يعرف زيداً بعينه فأنه شخص واحد له حادثه بعد أن لم تكن وأذا لم يعرف الشخص لم يعرف أحواله وأفعاله بل لا يعلم كفر زيد ولا إسلامه وإنما يعلم كفر الإنسان وإسلامه مطلقاً كلياً لا مخصوصاً بالأشخاص بل يلزم أن يقال تحدث محمد صلى الله عليه وسلم بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحالة أنه تحدث بها وكذلك الحال مع كل نبي معين وأنه إنما يعلم أن من الناس من يتحدث بالنبوة وأن صفة إرثه كذا وكذا فاما النبي المعين بشخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس والأحوال الصادرة منه لا عرفها إلا أنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب إدراكها على اختلافاتها فأنما هذا ما أردنا أن نذكره من نقل مدحهم أولاً ومن تفهيمه بانسانهم من الفاتح اللازمة علمه نالاً من ذلك الآن خيالهم ووجه بطلانه (وخباهم) أن هذه أحوال ثلاثة مختلفة والخصومات إذا تاقبت على محل

السكرت عندهم من تقابل العدم والملكة فلا يصح التدرج المذكور فيها الفصل الرابع في إبطال قولهم الواحد المتبقي لا يصدر عنه إلا الواحد قائلوا الفاعل إذا كان واحداً في ذاته ولم تكن له صفة حقيقية ولا اعتبارية ولم يكن فعله بالذات ولا بشرط وهو المعنى بالواحد من جميع الوجوه لا يجوز أن يصدر عنه أكثر من واحد وزيد ما احتجوا عليه هو أن العلة الموجدة للمعلول يجب أن تكون موجودة قبل المعلول قباية بالذات ويجب أن تكون لها خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره إذ لو لم يكن يمكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضاؤها للمعداه فلا يتصور صدورهما عنها فإذا كانت العلة الموجدة ذاتاً بسيطة لا تكثر فيها أوجه من الوجوه فلا شك أن تلك الخصوصية إنما تكون بحسب الذات لأن المفروض أن لا تدخل في العلوية تغير الذات البسيطة التي لا تكثر فيها أوجه من

الوجوه فإذا فرض لها عمل آخر كانت العلة بحسب ذاتها خصوصية مع غيره أصلاً فلا يمكن أن يكون لها معلول آخر واللازم أن تكون خصوصيتها بحسب ذاتها مع الثاني أيضاً فلا يكون لها مع شيء من المعلومين خصوصية ليست لها مع غيره فلا تكون علة لشيء من هذه الأقسام (لا يقال) يجوز أن تكون خصوصيتها مع المعلوم الأول بحسب ذاتها غير خصوصيتها مع المعلوم الثاني بحسب ما يكون لها مع كل من المعلومين خصوصية ليست لها مع

واحد

الآخر فتكون علة الكل منهما (لأننا نقول) لما فرض ذات العلة واحدة من جميع الوجودات لم يتصور أن تكون بحسب ذاتها الماشية متغيرة بل
 يترتب عليها ما علة ثان بل لا بد في ذات العلة من تعدد ولو بحسب الاعتبار حتى يتصور تعدد الخصوصية بحسب ما فيها (وجوابه)
 أننا نسلم أنه يجب أن يكون للعلة خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره بل اللازم أن تكون لها خصوصية مع كل ما هو معلول
 لها لا تكون تلك الخصوصية لما لا يكون معلولا لها والالم كن اقتضاؤها ٥٥ لمعلولها أولى من اقتضاها الماعدا وما

أنه يجب أن تكون لها
 خصوصية مع معلولها
 المعين لا تكون تلك
 الخصوصية لتغير ذلك
 المعلول المعين أصلا فلا
 دلالة عليه وما ذكر من
 أنه لو لاها لم يكن اقتضاؤها
 لهذا المعلول أولى من
 اقتضاها الماعدا ما أن أريد
 به أنه لو لا الخصوصية
 المختصة بالمعلول المعين لم
 يكن اقتضاؤها لهذا
 المعلول أولى من اقتضاها
 الماعدا عما ليس معلولا
 لها فلا نسلم الملازمة وإنما
 تتم لو لم يكن لها خصوصية
 معها أصلا وهو ممنوع
 لجسوازان لا تكون لها
 خصوصية مختصة به ومع
 ذلك يكون لها خصوصية
 مع أمور متعددة مختصة
 بهما من جملة ذلك المعلول
 المعين وبحسبها يكون
 اقتضاؤها له أولى من
 اقتضاها لما ليس معلولا
 لها وبسببها يصدر عنها
 ذلك المعلول مع سائر
 معلولاتها دون ما سواها
 وإن أريد به لو لا الخصوصية
 المختصة بالمعلول المعين لم
 يكن اقتضاؤها لهذا
 المعلول أولى من اقتضاها

واحد أو جئت فيه بتغير الاحالة فإن كان حالة الكسوف عالما بأنه سيكون كما كان قبله فهو جاهل لا عالم وإن
 كان عالما بأنه كاش قبل ذلك كان عالما بأنه ليس بكاش وأنه سيكون فقد اختلف علمه فاختلقت حاله فلزم
 التغير إذا لمعنى للتغير الاختلاف العالم فإن لم يعلم شيئا ثم علمه فقد تغير ومن لم يكن له علم بأنه كاش ثم
 حصل حالة الوجود فقد تغير وحقا وهذا بيان الاحوال الثلاثة حالة هي إضافة محضة ككونك عينا وشما لا فإن
 هذا يرجع إلى وصف ذاتي بل هو إضافة محضة فان تحول الشيء الذي كان على عينك إلى شما لك تغيرت
 إضافتك ولم تتغير ذاتك بحال وهذا تبدل إضافة على الذات وليس بتبدل الذات ومن هذا القبيل إذا
 كنت قادرا على تحريك أجسام حاضرة بين يديك فاعدمت الأجسام أو أضعفتم بعضها لم تتغير قوتك
 الغريزية ولا قدرتك لأن القدرة قدرة على تحريك الجسم المطلق أو لا ثم على المعين نأتي بما من حيث أنه جسم
 فلم تكن إضافة القدرة إلى الجسم المعين وصفا ذاتيا بل إضافة محضة فعدمها يوجب زوال إضافة لا تغيرا
 في حال القادر الثالث تغير في الذات وهو أن لا يكون عالما بفعل أو لا يكون قادرا فقدرته هذا تغير وتغير
 المعلوم يوجب تغير العلم فإن حقيقة ذات العلم تدخل فيه الإضافة إلى المعلوم الخاص إذ حقيقة العلم المعين
 تعلقه بذلك المعلوم المعين على ما هو عليه فتمتعلقه به على وجه آخر علم آخر بالضرورة فتعاقبه يوجب
 اختلاف حال العالم ولا يمكن أن يقال أن للذات علما واحدا فيصير العلم بالكون بعد كونه عالما بأنه سيكون
 ثم هو يصير عالما بأنه كان بعد أن كان عالما بأنه كاش فالعلم واحد متشابه الاحوال وقد تبدلت عليه الإضافة
 إذ الإضافة في العلم حقيقة ذات العلم فتبدلها يوجب تبدل ذات العلم بلزم منه التغير وهو محال على الله
 تعالى (والاعتراض) عليه من وجهين (أحدهما) أن يقال بما تنكرون على من يقول أن الله تعالى له علم
 واحد بوجود الكسوف ومثلا في وقت معين وذلك العلم قبل وجود علم بأنه سيكون وهو بعينه عند
 الوجود علم بالكون وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء وان هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات
 لا توجب تبدل ذات العلم فلا توجب تغيرا في ذات العالم وأن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة فإن
 الشخص الواحد يكون على عينك ثم يرجع إلى قدامك ثم إلى شما لك فتعاقب عليك الإضافات والمتغير
 ذلك الشخص المنتقل دونك وهكذا ينبغي أن نفهم الحال في علم الله تعالى فأننا نسلم أنه يعلم الأشياء يعلم
 واحد في الازل والابد والحال لا يتغير وغمضهم نفي التغير وهو متفق عليه (وقولهم) من ضرورة اثبات
 العلم بالكون الآن والانقضاء بعده تغير فليس بمسلم فمن أين عرفوا ذلك بل لو خلق الله لنا علما بقدم
 زيد غد عند طلوع الشمس وأدام هذا العلم ولم يخلق لنا علما آخر ولا غفلة عن هذا العلم لكاننا لم عند
 طلوع الشمس بمجرد العلم السابق بقدمه الآن وببده بأنه قدم من قبل وكان ذلك العلم الواحد الباقي
 كافيا في الاطاحة بهذه الاحوال الثلاثة في قولهم أن الإضافة إلى المعلوم المعين داخلية في حقيقة به ومهما
 اختلفت الإضافة اختلف الشيء الذي الإضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف والتعاقب فقد حصل
 التغير فنقول إن صح هذا فاسلكوا مسلك أخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا أنه لا يعلم إلا نفسه وإن علمه
 بذاته عين ذاته لأنه لو علم الإنسان المطلق والحيوان المطلق والجسد المطلق وهذه مختلفات لا محالة
 فالإضافات إليها تختلف لا محالة ولا يصلح العلم الواحد أن يكون علما بالجميع لثبات لان المضاف
 مختلف فالإضافة مختلفة والإضافة إلى المعلوم ذاتية للعلم ويوجب ذلك تعددا واختلافا لا تعددا فقط مع

الماعدا ما هو معلول لها فاللازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع (فإننا نقول) لا أولية بل كما يقتضي هذا المعلول يقتضي ما سواه مما هو
 معلول لها فيصدر عنها جميع ما هو معلول لها بحسب تلك الخصوصية (فإن قلت) نحن نعلم بالضرورة أن ذات العلة إذا كانت واحدة من
 جميع الوجودات كان لها خصوصية واحدة مع أمور متعددة كان نسبتها إلىهم واحدة فلا يكون لواحد من العلة ما ليس للآخر بل
 بحسب تساويها في جميع ما لها من العلة لا تكون أشياء متعددة بل شيئا واحدا (قلت) تمام الحقائق المختصة بذاتها لا يوارضها

فهو لا يحتاج في تكثيرها وتأثيرها إلى العلم بل المعارض لها من العلم الوجود وهو أمر واحد وإنما يتأثر بها من التاثر بالوجود والعدم
 جهة العلم فلا يلزم من تساويهما في جميع ما هما من العلم أن لا تكون أشياء متعددة (نعم) تمايز أفراد نوع واحد لا يكون إلا بعوارض
 مختلفة الحقائق والاحتياج لتلك الحقائق في أن يتخالف ويمتاز بعضها عن بعض إلى عوارض أخرى وهم جرافيلزم التسلسل فلو صدر
 عن الواحد الحقيقي أفراد نوع واحد لم ٥٦ يفرض عليها عن علمها الواحدة تلك العوارض المتخالفة الحقائق فلا يتميز بعضها

التمثيل إذا التماثل ما يصدق بعضها من البعض والعلم بالحيوان لا يصدق من العلم بالجناد والعلم بالنبات لا يصدق من العلم بالسود فلهما مختلفان (ثم هذه الأنواع والجناس والعوارض الكلية لانهاية لها) وهي
 مختلفة العلوم المختلفة تنطوي تحت علم واحد ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير من يدوایت شعري
 كيف يستحيل العقل من نفسه أن يحيل الاتحاد في العلم بالشئ الواحد المنقسم أحواله إلى الماضي
 والمستقبل والآز وهو لا يحيل الاتحاد في العلم المتعلق بجميع الجناس والأنواع المختلفة والاختلاف
 والتباين بين الجناس والأنواع المتباعدة أشد من الاختلاف الواقع بين أحوال الشئ الواحد المنقسم
 بانقسام الزمان فإذ لم يوجب ذلك تعددا واختلافا كيف يوجب هذا تعددا واختلافا ومهما ثبت بالبرهان
 أن اختلاف الأزمان دون اختلاف الجناس والأنواع وأن ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف فهذا أيضا
 لا يوجب الاختلاف وإذا لم يوجب الاختلاف جاز الاحتاط بالكل بعلم واحد دائم في الازل والابد ولا
 يوجب ذلك تغير في ذات العالم (الاعتراض الثاني) هو أن يقال وما المانع على أصلكم من أن يعلم هذه
 الأمور الجزئية وأن كان يتغير وهل اعتقدتم أن هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه كما ذهب جهنم من
 المعتزلة إلى أن علومهم بالحوادث حادث وكما اعتقد الكرامية من عند آخرهم أنه محل الحوادث ولم يذكر
 جواهر أهل الحق عليهم الأمن حيث أن التغير لا يخلو عن التغير وما لا يخلو عن التغير والحوادث فهو
 حادث وليس بقديم وأما أنتم فذهبكم أن العالم قديم وأنه لا يخلو عن التغير وإذا علمتم قديما متغيرا فلا
 مانع لكم من هذا الاعتقاد (فإن قيل) إنما أحلنا ذلك لأن العلم بالحادث في ذاته لا يخلو أما أن يحدث من
 جهة أو من جهة غيره وباطل أن يحدث منه فإنا بينا أن القديم لا يصدر منه حادث ولا يصير فاعلا بعد ان
 لم يكن فاعلا فإنه يوجب تغيرا وقد قررناه في مسألة حدوث العالم وأن حصل ذلك في ذاته من جهة غيره
 فكيف يكون غيره مؤثرا فيه ومغيرا له حتى تتغير أحواله على سبيل التسخير والاضطرار من جهة غيره
 (قلنا) كل واحد من القسمين غير محال على أصلكم أما قولكم أنه يستحيل أن يصدر من القديم حادث فقد
 أثبتناه في تلك المسألة كيف وعندكم يستحيل أن يصدر من القديم حادث هو أول الحوادث فشرط
 استحالة كونه أولاً فهذا الحوادث ليست لها أسباب حادثه إلى غير نهاية بل تنتهي إلى واسطة الحركة
 الدورية إلى شئ قديم هو نفس الفلك وحياته فالنفس الفلكية قدعة والحركة الدورية تحدث منها وكل
 جزء من أجزاء الحركة يحدث وينقضي وما بعده متجدد لا محالة فإذن الحوادث صادرة من القديم عندكم
 ولكن إذا تشابهت أحوال القديم تشابه فيضانات الحوادث منه على الدوام كما يشابه أحوال الحركة لما كان
 كانت تصدر من قديم وتشابه الأحوال فاستبان أن كل فريق منهم معترف بأنه يجوز صدور حادث من قديم
 إذا كانت تصدر على التناسب والدوام فلتكن العلوم الحادثة من هذا القبيل (وأما القسم الثاني) وهو
 صدور هذا العلم فيه من غيره (فنقول) ولم يستحيل ذلك عندكم وليس فيه إلا ثلاثة أمور (أحدها) التغير
 وقد بينا لزومه على أصلكم (والثاني) كون التغير سببا للتغير وهو ليس بحال عندكم فليكن حدوث
 الشئ سببا لحدوث العلم به كما أنكم تقولون فمثل الشخص المتلون بأزاء الحدة الحدة سبب لظهور
 مثل ذلك الشخص في الطبقة الجليدية من الحدة عند توسط الهواء المشف بين الحدة الحدة والبرص فاذا
 حاز أن يكون حدوث الحوادث سببا لانطباع الصورة في الحدة فهو معنى الابصار فلم يستحيل أن

عن بعض فلا يكون
 متعددة (فإن قلت) الحكم
 بأن الواحد لا يصدر عنه
 إلا الواحد بديهي يحتاج
 فيه إلى نوع تنبيه لازالة
 ما فيها من الخفاء وإنما
 كثرت مدافعة الناس فيه
 لأغفالهم معنى الوحدة
 الحقيقية فما ذكر في
 ضرورة الاحتجاج ليس إلا
 تنبيه لا تنقح فيه المناقشة
 (قلت) هذا الحكم قد
 خالف فيه أهل المال على
 كثرتهم ونفاوت طبقاتهم
 فكيف سمع فيه دعوى
 البديهة وقد يجاب عن
 الاحتجاج المذكور أيضا
 بأن السلوب والاضافات
 أما أن تخل بالوحدة
 الحقيقية أولا فإن كان
 الأول بطل ما فزعوا على
 هذه المسألة من أن المبدأ
 الأول لا يصح أن يصدر
 عنه أمور متعددة أكونه
 سلب عنه أشياء كثيرة
 فتحصل له جهة كثيرة هذا
 الاعتبار فيصح ما أن يكون
 مصدرا لأمور متعددة وأن
 كان الثاني فيجوز أن يكون
 للذات البسيطة باعتبار
 سلب خصوصية مع
 معلولها المعين لا تكون

تلك الخصوصية مع معلولها الآخر وباعتبار سلب آخر خصوصية أخرى مع معلولها المعين الآخر لا تكون
 هذه الخصوصية مع المعلول الأول ويصدر عن باعتبار تلك الخصوصية من ذلك المعلول من غير لزوم محذور (لا يقال) لا يجوز أن
 تكون خصوصية العلم مع معلولها باعتبار أمر عديم منضم إلى تلك العلم والالزام أن يكون له دخل في وجود المعلول وهو باطل
 الضرورة والأعداد التي يتوهم كونها شروطا كعدم التيم للقفار في تبيين الثوب مش لا يست بشرط بل هي كافية عن شروط

هي امور وجودية كوقوع شعاع الشمس على الثوب للتصاير (لما نقول) المعلوم بالذم هو ان الفاعل الموجد لا يكون موجودا حتى يفيد الوجود لان كل ما يوقف عليه وجوده لا بد وان يكون موجودا فان العقل لا ينفصل عن تجزئته فثبوت تأثير المؤثر على امره (فان قلت) فختار الشق الاول وهو ان السلب محل بالوحدة الحقيقية لانه يقتضي ثبوت المسلوب فثبوت السلب انما يكون باعتبار وجود المسلوب معه وهو بهذا الاعتبار لا يكون واحدا حقيقيا ٥٧ ولا يلزم منه بطلان ما فزعوا على هذه

العدة لان المبدأ الاول
على الجميع ما عداه فيقدم
عليه فلا يكون في مرتبة
ايجاد المبدأ الاول
لا ذم ولا خارجا للمسلوب
حتى يسلب عنه ويحصل
باعتباره كثرته فيكون
منشأ المصدر الكثير وأما
بعد صدور المبدأ الاول
فلا نزاع في صدور مبدول
آخر عنه باعتبارها (قلت)
لان سلم أن السلب يستدعي
ثبوت المسلوب بل تعقل
السلب يستدعي تعقل
المسلوب وأما نفس السلب
أعني انتفاء شيء عن شيء فلا
يستدعي ثبوت المسلوب
أصلا لافي الزمن ولا في
المسارح فلو حصل
باعتباره كثرته لكان لبداء
الاول في مرتبة ايجاد
المبدأ الاول جهة كثرته
يصلح باعتباره لان يكون
مصدرا لكثرة فلا يصح
التفريق وقد يحتاج لهذا
المطلوب بانه لو صدر عن
الواحد الحقيقي (ا) و (ب)
لزم صدق قولنا صدر عنه
(ا) ولم يصد عنه (ا) من
جهة واحدة وان محال
لاستحالة صدق المتناقضين
أما صدق الاول فظاهر

يكون حدوث الحوادث سببا لمحصل علم الاول بها فان القوة الباصرة كما انها مستعدة للأدراك
ويكون حصول الشخص المتلون مع ارتفاع الحواس بها لمحصل الأدراك فذلك ذات المبدأ الاول
عندكم مستعدة لقبول العلم ويخرج من القوة الى الفعل بوجود ذلك الحادث فان كان فيه تغيير
القديم فالقديم المتغير عندكم مستحيل وان زعمتم ان ذلك يستحيل في واجب الوجود فليس لكم على
اثبات واجب الوجود دليل الا قطع سلسلة العمل والمعلومات كما سبق وقد بينا ان قطع التسلسل ممكن
بقديم متغير (والامثلة) الذي يتضمنه هذا هو كون القديم متغيرا فيه وان ذلك يوجب التسخير
واستيلاء المتغير عليه فيقال ولم يستحيل عندكم هذا وهو ان يكون هو سببا لحدوث الحوادث بوساطة
يكون حدوث الحوادث سببا لمحصل العلم لها وكان هو السبب في تحصيل العلم لنفسه واكن بالوساطة
وقولكم ان ذلك يشبه التسخير فليكن كذلك فانه لا يفتقر باصلكم اذ زعمتم ان ما يصد من الله تعالى يصدر على
سبيل الزموم والطبع ولا قدرة له على ان لا يفعل وهذا ايضا يشبه نوعا من التسخير ويشير الى انه
كالمنظر فيما يصد منه (وان قيل) ان ذلك ليس باضطرار لان كماله في ان يكون مصدرا لجميع الاشياء
فهذا ليس بتسخير فان كماله في ان يعلم جميع الاشياء ولو حصل لنا علم مقارن لكل حادث لكان ذلك كما لا انما
لانقضاءنا وتسخيرنا لكان كذلك في حقه والله اعلم (مسئلة) في تجزيهم عن اقامة الدليل على ان السماء
حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورانية (وقد قالوا) ان السماء حيوان وان له نفسا نسبتها الى بدن
السماء كنسبة نفسنا الى ابداننا وانما تتحرك بالارادة نحو اغراضنا تتحرك بالالف في كذا
السموات وان غرض السموات بحركتها لدوريتها عبادة رب العالمين على وجهه سنذكره (ومذهبهم
في هذه المسئلة) بما لا ينكر امكانه ولا بدعي استحالة فان الله تعالى قادر على ان يخلق الحياة في كل جسم
فلا كبر الجسم يمنع من كونه حيا ولا كونه مستديرا فان الشكل المخصوص ليس شرط للحياة اذ
الحيوانات مع اختلاف أشكالها مشتركة في قبول الحياة ولو كنا ندعي عجزهم عن معرفة ذلك بدليل
العقل وان هذا ان كان صحيحا فلا يطالع عليه الا الانبياء بالهام من الله أو وحى يقاس العقل ليس يدل
عليه نعم لا يبعد ان يتعرف مثل ذلك بدليل ان وجود الدليل وساعد (ولكننا نقول) ما أورده دليلا
لا يصلح الافتادة ظن فاما ان يفد قطعا فلا (وخيلهم فيه) ان قالوا السماء متحركة وهذه مقدمة حسية
وكل جسم متحرك فله محرك وهذه مقدمة عقلية اذ لو كان الجسم يتحرك لكونه جسمه لكان كل جسم
متحرك وكل متحرك فاما ان يكون متحركا عن ذات المحرك كالطبيعة في حركة الحجر الى أسفل والارادة في
حركة الحيوان مع القدرة واما ان يكون المحرك خارجا لكونه يتحرك على طريق القسر كرفع الحجر الى فوق
وكل ما يتحرك بمعنى في ذاته فاما ان لا يشعر ذلك الشيء بالحركة ونحن ندعيه طبيعة كحركة الحجر الى أسفل
واما ان يشعر به ونحن ندعيه اراديا ونفسانيا فصارت الحركة بهذه التقسيمات الحاضرة الدائرة بين
النفي والاثبات اما قسرية واما طوعية واما ارادية واذا بطل القسمان تعين الثالث ولا يمكن ان يكون
قسريا لان المحرك اقاسر ما جسم آخر يتحرك بالارادة او بالقسر وينتهي لامحالة الى ارادة زعمها ثابت
في اجسام السموات متحرك بالارادة فقد حصل في الغرض فاي فائدة في وضع حركات قسرية وبالأخرة
لا بد من الرجوع الى الارادة واما ان لا يتحرك بالقسر والله تعالى هو المحرك بغير واسطة وهو محال

(٨ - تماهت غرالى) واما صدق الشك والانه لما صدر عنه (ب) الذي هو غير (ا) صدق انه لم يصد عنه (ا) فيصدق حينئذ
انه صدر عنه (ا) ولم يصد عنه (ا) وانما من جهة واحدة فلان الكلام بالواحد الحقيقي الذي لا تماهده جهة فيه أصلا وهذا الوجه
هو الذي كتب الشيخ الرئيس اليه في كتابه في بيان ما عليه من البرهان في هذا المسلوب (وجوابه) اننا نسلم انه اذا صدر عنه (ب)
الذي هو غير (ا) صدق انه لم يصد عنه (ا) بل اللازم انه صدر عنه بما ليس (ا) وهو لا يناقض ولا ينافي صدقه (ا) وقال الامام الرازي

وجه الله والخشب من رقيق عمره في تعليم الآلة العاصمة من الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطالب الاشرى اعرض عن اسمائها ما لها حتى يقع في غلط يزيل منه الصبيان (وقد تقرر هذا الاستدلال) بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان ك(ا) و(ب) مثلا فن حيث انه يجب عنه (ا) لا يجب عنه (ب) لما مر من ان الله لا يسمع معلوما للمعين خصوصية لا تكون تلك الخصوصية مع معلوما للآخر باعتبارها يصدر عنه ذلك المعلوم ٥٨ المعين فلو وجب عنه (ب) لكان وجوب (ب) عنه من الحيثية التي وجب (ا) اذا

تعدد حيثية فيه لان الكلام في الواحد الحقيقي قبل لزوم التناقض لانه من حيث انه يجب عنه (ا) وجب (ب) وقد ثبت انه من حيث انه يجب عنه (ا) لا يجب (ب) وهو تناقض وقد عرفت فيما سبق ما في المقدمة القائلة بان الله لا يسمع معلوما للمعين خصوصية لا تكون تلك الخصوصية مع معلوما للآخر فتذكر (وقد تقرر) بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان ك(ا) و(ب) مثلا لم اجتماع النقيضين لان عدم صدور (ا) صادق على صدور (ب) الذي ليس (ا) ضرورة عدم صدق صدور (ا) على صدور (ب) فلو لم يصدق عدم صدور (ا) ايضا ارفع النقيضان فقد اجتمع في الواحد الحقيقي صدور (ا) وعدم صدور (ا) وهما نقيضان واذا لم يكن المصدر واحدا حقيقيا كان صدور (ا) عنه من جهة وعدم صدوره من جهة أخرى وعند اختلاف الجهتين

لانه لو تحرك به من حيث انه جسم وانه خالق له لزم ان يتحرك كل جسم فلا بد وان تخصص الحركة بصفة بها يتميز عن غيره من الاجسام وتلك الصفة هي الحركة القريب ما بالارادة او الطبع ولا يمكن ان يقال ان الله تعالى يحرك بالارادة لان ارادته تناسب الاجسام نسبة واحدة فلم يستعد هذا الجسم على الخصوص لان راد تحريكه دون غيره ولا يمكن ان يكون ذلك جزافا فان ذلك محال كما سبق في مسألة حدوث العالم واذا ثبت ان هذا الجسم ينبغي ان يكون فيه صفة هي مبدأ الحركة بطل القسم الاول وهو تقدير الحركة القمرية فينبغي ان يقال هي طبيعية وهو غير ممكن لان الطبيعة مجردة لا تكون سببا للحركة لان معنى الحركة هروب من مكان وطالب لمكان آخر فالمكان الذي فيه الجسم ان كان له لا مثاله فلا يتحرك عنه ولهذا لا يتحرك زرق مملوء من الهواء على وجه الماء الى اسفل واذا غمس في الماء تحرك الى وجه الماء فانه وجد المكان الملائم فسكن والطبيعة قائمة والكن ان نقل الى مكان لا يلائمه هرب منه الى الملائم كما هرب المملوء من الهواء من وسط الماء الى حيز الهواء والحركة الدورانية لا يتصور ان تكون طبيعية لان كل موضع وان فرض الهرب منه فهو عائد اليه والمهرب عنه بالطبع لا يكون مطلوبه بالطبع ولذلك لا ينصرف زرق مملوء من الهواء الى باطن الماء ولا الحجر ينصرف بعد الاستقرار على الارض فيعود الى الهواء فلم يبق الا القسم الثالث وهي الحركة الارادية (الاعتراض) هو اننا نقول نحن نقدر ثلاث احتمالات سوى مذهبكم لا برهان على بطلانها (الاول) ان تقدر حركة السماء قهر الجسم آخر يد تحركها يدبرها على الدوام وذلك الجسم المحرك لا يكون ككرة ولا يكون محيطا فلا يكون سماء فيبطل قولهم ان حركة السماء ارادية وان السماء حيوان وهذا الذي ذكرناه ممكن وليس في دفعه التجرد استبعاد (الثاني) هو ان يقال الحركة قسرية فوعدوها ارادة الله فاننا نقول حركة الجسم الى اسفل ايضا قسرية تحدث بخلق الله الحركة فيه وكذا القول في سائر حركات الاجسام التي ليست حيوانية فيبقى استبعادهم ان الارادة لم اختصت به وسائر الاجسام تشاركها في الجسمانية فقد بينا ان الارادة القديمة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله وانهم مضطرون الى اثبات صفة هذا شأنها في تعيين جهة الحركة الدورانية وفي تعيين موضع القطبية والنقطة (والقول الوجه) ان ما استعدوه في اختصاص الجسم بتعاقب الارادة به من غير تميز بصفة ينقلب عليهم في تميز بتلك الصفة (فاننا نقول) ولم تميز جسم السماء بتلك الصفة التي بها فارق غيره من الاجسام وسائر الاجسام ايضا اجسام فلم يحصل فيه ما لم يحصل في غيره وان عاين ذلك بصفة أخرى توجه السؤال في الصفة الأخرى وهكذا ينسلس الى غير هذا فتضطرون بالآخرة الى التحكم في الارادة وان في المبادئ ما عجز الشيء عن مثله فخصه بصفة عن أمثاله (الثالث) هو ان يسلم ان السماء اختص بصفة تلك الصفة بمبدأ الحركة كما اعتقدوه في هوى الحجر الى اسفل الا انه لا يشعربه كالحجر وقولهم ان المطلوب بالطبع لا يكون مهروبا عنه بالطبع فتبليس لانه ليس ثم ما كان متفاصلة بالعدد عندهم بل الجسم واحد والحركة الدورانية واحدة فلا الجسم جزء بالفصل ولا الحركة جزء بالفعل وانما يتجزأ بالوهم فليست تلك الحركة اطالب المكان ولا للهرب من المكان فيمكن ان يخلق جسم وفي ذاته معنى يقتضي حركة دورانية وتكون الحركة نفسها مقتضى ذلك المعنى لأن مقتضى الحركة طالب المكان ثم تكون الحركة للوصول اليه (وقولكم ان كل حركة فهي اطالب مكان أو هرب منه) ان كان ضروريا

لا تناقض وفساده ظاهرا لان اجتماع النقيضين الذي هو محال هو ان يصدق على شيء واحد نقيضان ويحمله لاهليه فكانكم بطريق جعل المواطاة كان يصدق مثلا على واحدانه صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) لان وجودا فيه ويحمله لاهليه بالاشقة في (ا) فيما نحن فيه فانه وجد في الواحد صدور (ا) وعدم صدور (ا) الذي هو صدور ما ليس (ا) ولا يلزم منه صدق قولنا صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) كالاصفر الحلو الذي وجد فيه الصفرة والاصفر الذي هو الملاوة (لا يقال) اذا ثبت للواحد صدور (ا) وعدم

صدور (أ) لزوم أن يصدق قولنا بصدور (أ) وعدم عنه صدق صدور (أ) لأن ثبوت ما أخذنا اشتقاق الشيء بوجوب صدق الشيء عليه فقد اجتمع (أ) في الواحد الحقيقي تقيضان بطريق حمل المواطأة (لأننا نقول) عدم صدور (أ) قد يطلق ويراد به ما ليس صدور (أ) وهو معنى غير صدور (أ) واللازم من عدم صدق صدور (أ) على صدور (ب) صدق هذا المعنى عليه لأنه لازم لتقيضه وقد يطلق ويراد به انتفاء صدور (أ) وهو أخص من المعنى الأول لأن ما ليس صدور (أ) يصدق عليه ٥٩ وعلى غيره من المفهومات كالإنسان والفرس وغيرهما

والصدق على صدور (ب) هو المعنى الأول لا الثاني لأن صدور (ب) ليس انتفاء صدور (أ) بل غير صدور (أ) وثبوت عدم صدور (أ) بالمعنى الأول للشيء لا يستلزم صدق قوله بعدم عنه صدور (أ) لأن عدم بذلك المعنى ليس مأخذاً اشتقاق له بل مأخذاً اشتقاقه هو لعدم بالمعنى الثاني وقد عرفت أن لعدم بالمعنى الأول أعم منه بالمعنى الثاني وثبوت العام للشيء لا يستلزم ثبوت الخاص له نعم إذا ثبت هذا المفهوم في ضمن انتفاء صدور (أ) الذي هو أخص يلزم أن يصدق قولنا عدم عنه صدور (أ) لثبوت ما أخذناه له فإن أريد في الاستدلال بعدم صدور (أ) المعنى الأول فصدقه على صدور (ب) وثبوته للصدر مسلم لكنه لا يستلزم صدق قولنا عدم عنه صدور (أ) لأنه ليس مأخذ اشتقاق له فلا يلزم اجتماع التقيضين في الشيء الواحد بطريق حمل المواطأة وإن أريد بالمعنى

ذلك أنكم جعلتم طلب الممكان مقتضى الطبع وجعلتم الحركة غير مقصورة في نفس هابل وسبيلة إليه (ونحن) نقول لا يبعد أن تكون الحركة نفس المقتضى لالطلب مكان فمالم الذي يحيل ذلك فاستبان أن ما ذكره وان ظن أنه أغلب من احتمال آخر فلا يتيقن انتفاء غيره قطعاً بالحكم على السماء بأنه حيوان تحرك محض لا مستند له (مسئلة) في ابطال ما ذكره ومن الغرض المحرك للسماء وقد قالوا أن السماء مطيع لله بحركته ومقترب إليه لأن كل حركة بالارادة فهي لغرض إذا تصور أن يصددر الفعل والحركة من حيوان إلا إذا كان الفعل أولى به من التبرك والادلاء استوى الفعل والتبرك لما تصور الفعل ثم التقرب إلى الله ليس معناه طلب الرضا والمزيد من السخط فإن الله تعالى بتمتدس عن السخط والرضا وأن أطلقتم هذه الالفاظ فلي سبيل المجاز يكفي به عن ارادة العقاب و ارادة الثواب ولا يجوز أن يكون التقرب بطلب القرب منه في المكان فإنه محال فلا يبقى الا طلب القرب في الصفات فإن الوجود الأكمل وجوده وكل وجوده بالإضافة إلى وجوده ناقص والنفق صان درجات ونفقات فالمكان أقرب إليه صفة لا مكاناً وهو المراد بالملائكة المقربين أي الجواهر العقلية التي لا تتغير ولا تستحيل ولا تنفني وقسمت الأشياء على ماهي علمية والإنسان كذا ازداد قرباً من المملك في الصفات ازداد قرباً من الله تعالى ومتمتت طيبة لأدميين التشبه بالملائكة وإذا ثبت أن هذا معنى التقرب إلى الله وأنه يرجع إلى طلب القرب منه في الصفات وذلك لا دعي بان يعلم حقائق الأشياء وبأن يبقى بقائه مؤبداً على أكل أحواله الممكنة له فإن البقاء على السكالك الاقصى هو الله والملائكة المقربون كل ما يمكن لهم من السكالك فهو حاضر معهم في الوجود إذا ليس فهم شيء بالاقصوى حتى يخرج إلى الفعل فاذن تكلمهم في الغاية القصوى بالإضافة إلى ماسوى الله تعالى والملائكة السماوية هي عبارة عن النفوس المحركة للسموات وفيها ماهو بالقوة وكما لا تها منقصة إلى ماهو بالفعل كالشكل الكرى والهيئة وذلك حاضر إلى ماهو بالقوة وهو الهيئة في الوضع والابن وما من وضع معين الا وهو ممكن له ولكنه ليست له سائر الاوضاع بالفعل فإن الجمع بين جميعها غير ممكن فالمعالم يمكن استيفاء أحاد الاوضاع على الدوام قصد استيفاءها بالنوع فلا يزال يطلب وضعها بعد وضعها ويتابعه أين ولا يتقطع قط هذا الامكان فلا تنقطع هذه الحركات وانما قصد هذه التشبه بالمبدأ الأول في نيل السكالك الاقصى على حسب الامكان في حقه وهو معنى طاعة الملائكة السماوية لله وقد حصل لها التشبه من وجهين (أحدهما) استيفاء كل وضع ممكن له بالنوع وهو المقصود بقصد الأول (والثاني) ما يتربى على حركته من اختلاف النسب في التثايب والتربيع والمقارنة والمقابلة واختلاف الطوارع بالنسبة إلى الارض فيفيض منها الخير على ما تحت تلك القمر ويحصل منه هذه الحوادث كلها فهذا وجه اسد كمال النفس السماوية وكل نفس عاقلة فشقوة إلى الاستكمال بذاتها (والاعتراض على هذا) هو أن في مقدمات هذا الكلام ما يمكن النزاع فيه ولكنه لا ينطوئ به فنعود إلى الفرض الذي عندهم وأخيراً نبطله من وجهين (أحدهما) أن طلب الاستكمال بالكون في كل أين يمكن أن يكون حماقة لا طاعة وما هذا الا كإنسان لم يكن له شغل وقد كفي المؤنة في شهواته وحاجاته فقام وهو يدور في بلد أو بيت وهو يزعم أنه يتقرب إلى الله تعالى وأنه يستكمل بان يحصل لنفسه السكون في كل مكان أمكن وزعم أن الكون في الاماكن ممكن له ولست أقدر على الجمع بينها بانه يدفع استوفاه بالنوع وأن فيه اسكالك لا تقرر ما في نفسه عقله فيه ويحمل على حماقة ويقال الانتقال من حين إلى حين ومن مكان

الثاني فصدقه على صدور (ب) وثبوته للصدر ممنوع (لا يقال) انتفاء صدور (أ) نقيض صدور (أ) ولا شك أنه لا يصدق صدور (أ) على صدور (ب) بل لم يصدق عليه تقيضه أيضاً لزم ارتجاع التقيضين وهو محال (لأننا نقول) لا نسلم أن انتفاء صدور (أ) نقيض لمفهوم صدور (أ) بل تقيضه مفهوم ما ليس صدور (أ) وانتفاء صدور (أ) أخص من مفهوم ما ليس صدور (أ) وصدق الأعم على الشيء لا يستلزم صدق الإخص عليه (الفصل الخامس في ابطال قولهم في كيفية صدور العالم عن المبدأ) قالوا المبدأ إما عرض أو جوهر

والجوهر ان كان حالاً في جوهر آخر فهو صورة وان كان محلاً في جوهر اول كان محلاً في جوهر اول وان كان مركباً من مركبين كان مركباً من مركبين والافان كان متعلقاً بالجسم تعلق التدبير والتصرف ففئة من الافعال ولا يجوز ان يكون الصادر الاول من المبدأ الاول عرضاً لأن العرض مشروط في وجوده بالجوهر فلو كان محلاً لا أول لكان علة أو شرطاً لوجود الجوهر فيلزم الدور ولا جسم مالا انه مركب من المادة والصورة فلو كان محلاً لا أول لزم صدور الكثير من الواحد الحقيقي وهو محال ٦٠ ولا مادة لان المعلوم الاول يجب ان يكون علة ومؤثراً في ما بعده والمادة ليس لها صلاحية

الى مكان ليس كما لا يعتد به أو يتشوق اليه ولا فرق بين ما ذكر وهو بين هذا (والثاني) هو اننا نقول ما ذكرتموه من العرض حاصل بالحركة المغربية فلم كانت الحركة الاولى مشرقية وهلا كانت حركات السجل الى جهة واحدة وان كان في اختلافها غرض فلهذا اختلفت بالمعكس فكانت التي هي مشرقية مغربية والتي هي مغربية مشرقية فان كل ما ذكر وهو من حصول الحوادث باختلاف الحركات من التليثات والتدبسات وغيرها يحصل به كسره وكذا ما ذكرتموه من استيفاء الاوضاع والايون كيف ومن الممكن للحركات الى الجهة الاخرى فبالا لا تتحرك مرة من جانب ومرة من جانب استيفاء لما يمكن لها ان كان في استيفاء كل ممكن كمال فدل ان هذه خيالات لا حاصل لها وان اسرار ملكوت السموات لا يطالع عليها بامثال هذه الخيالات وانما يطالع الله عليه انبياءه وأوليائه على سبيل الاطعام لا على سبيل الاستدلال ولذلك عجز الفلاسفة من عند آخرهم عن بيان السبب في جهة الحركة واختيارها وقال بعضهم لما كان استكمالها يحصل بالحركة من أي جهة كانت وكان انتظام الحوادث الارضية يستدعي اختلاف حركات وتعيين جهات كان الداعي لها الى أصل الحركة التقرب الى الله والداعي الى جهة الحركة افاصلته الخير على العالم السفلي وهذا باطل من وجهين (أحدهم) ان ذلك ان أمكن ان يخيّل فليقض بان مقتضى طبعه السكون احترازاً عن الحركة والتغير وهو التشبه بالله تعالى على التحقيق فانه مقدس عن التغير والحركة تغيراً ولكنه اخبر بالحركة لافاضة الخبر لانه كان يتفجع به غيره وليس بثقل عليه الحركة وابست نتيجته فما المانع من هذا الخيال (والثاني) ان الحوادث تنبئ على اختلاف الانسب المتولدة من اختلاف جهات الحركات فلو كانت الحركة الاولى مغربية وما عداها مشرقية وقد حصل به الاختلاف ويحصل به تماوت النسب فلم تعنت جهة واحدة وهذه الاختلافات لا تستدعي الاصل الاختلاف وأما جهة معينة فلم يستطع اولى من تقيضها في هذا العرض (مسئلة) في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلمة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم وان المراد بالروح المحفوظ نفوس السموات وان انتقاس جزئيات العالم فيها ايضاً انتقاس المحفوظات في القوة الحافظة المودعة في دماغ الانسان لا انه جسم صلب مريض يكتب عليه الاشياء كما يكتب الصبيان في اللوح لان تلك الكتابة تستدعي كثرة انتقاس المكتوب عليه واداءه لم يكن للكتابة نهاية لم يكن للكتابة عليه نهاية ولا يتصور جسم لانها لا ولا يمكن خطوط لانها لا يمكن ان يكتب ولا يمكن تعريف اشياء لانها لا يمكن ان يخطوط معدودة (وقد زعموا) ان الملائكة السماوية نفوس السموات وأن الملائكة الكبر وبين المقربين هي العقول المجردة التي هي حوادير فاعلم بانها سواء تحيزت لا تتصرف في الاجسام فان هذه الصور الجزئية تنقبض على النفوس السماوية منها وهي اشرف من الملائكة السماوية لانها مهيمنة وعنده مستفيدة والمفيد اشرف من المستفيد ولذلك عبر عن الاشرف بالعلم فقال تعالى علم بالقول لانه كالمشمس المفيد مثل العلم وشبه المستفيد بالروح هذا مذهبهم (والبراع) ان هذه المسئلة هي الخرافة في سابقها فان ما ذكرتموه من قبل ليس محالاً اذ منتهاه كون السموات ونافخ كالبغض وهو ممكن (الثاني) فترجع الى اثبات علم الخلق بالجوهر ثباتاً في النهاية فلا هذا رتبة تقدمته في حالته في ما لم يمد له من الدلائل عليه فانه تمسك في نفسه (وقد اعتدوا به) بان قالوا ثبت ان الحركة الدورية اريدية فترادفة تتبع المراد والمراد الكلي لا يتوجه

التأنيدي بل من شأنها القبول فقط وايضا لو كانت المادة هي المعلوم الاول لكانت مقدمة بالوجود على الصورة وهو محال لان الصورة شريكة علة الهيولى عندهم ولا صورة لان فاعليتها موقوفة على تشخصها لانها لا يتصور كونها فاعلة لوجود شيء في الخارج الا بعد كونها موجودة فيه ولا وجود في الخارج الا بالخصائص وتشخصها موقوف على المادة لما تقر به عندهم من ان المادة علة قابلية لتشخص الصورة فلو كان المعلوم الاول هو الصورة لزم تقدمه بها بالتحقق على المادة لكونها فاعلة لها ما بواسطة أو بغير واسطة ولا نفساً لان فعلها يتوقف على الالة المحتاجة الى المادة فلو كان المعلوم الاول نفساً لكانت سابقة في تأثيرها على المادة ضرورة كون المادة معلولة لها حيثما ما بواسطة أو بلا واسطة فيلزم دور فتعين أن يكون المعلوم الاول الاول هو العقل وهو وان كان أمراً بسيطاً في ذاته

لكن له ماهية ووجود واحد، نظر الخدفة بالقياس الى الوجود وجوب نقلها الى مبدئه وتعلق اثاره بقدر ما يستدعي في سائر هذه المبادئ بجم الغالب الاقصى ونفسه والعقل الثاني وهكذا صدر من العقل الثاني عقل رقيق والمالك آخر ما ذهب اليه هان من وجود الافلاك وصدر عن العقل الأخير الثاني هو العقل الفعالي هيولى العالم المسمى به في بعض النسخ على ما بين الاجرام السماوية المكنة أو بهمة اجرام واماعن عدا

محصنة في أربع جمل عن كل واحدة ما يثبت القبول صور العناصر المختلفة بتفصيل ما يلي جهة المركز ما يلي جهة المحيط إلى أن
 يتفصل حشواً تلك الأخبار إلى أربع كرات مختلفة الصور وذات الصور من وأهمها هو العقل الفعال بماؤنة الأجرام السماوية
 لأنها المماكانات الأجسام العنصرية قابلة للتحريك أنواع التغيير بخلاف الأجرام السماوية لم يكن أن يكون سبب وجودها عقلاً محضاً
 لاستحالة كون الثابت علة تامة للمغير لا امتناع التخلف عن العلة التامة بل وحسب ٦١ أن يكون ما هو سبب القريب مشتقاً
 على نوع من التغيير لا يمكن

ليس هنالك شيء يشعل التغيير
 والحركة إلا الأجرام السماوية
 فوجب أن يكون للأجرام
 السماوية دخل في
 إيجادها ثم يحصل امتزاج
 العناصر واخلطها على
 ضرب مختلف وفنون
 شتى بسبب حركات تحصل
 فيها من البرودة والحرارة
 الفائضة من الأجرام
 السماوية بسبب اختلاف
 نسبها من العناصر
 فان الشمس اذا حازت
 لموضع من الارض اقتضت
 اضاءة ذلك الموضع
 وبواسطة الضوء
 تسخينها وبواسطة السخونة
 خلخلة الجسم المتسخن
 أو اضعافه وبسبب الخلخلة
 أو اضعافه عوداً خارجاً من
 موضعه الطبيعي وبسبب
 الخسوف من موضعه
 اقتراحه بغيره وبعد حصول
 الامتزاجات تحدث
 المزاجات المختلفة وتشتد
 بحسب قربها وبعددها
 من الاعتدال القبول
 الصور المادية والنفوس
 النباتية والحيوانية
 الناطقية فتفيض تلك
 الصور والنفوس عليها

إليه الارادة الكلية والارادة الكلية لا تصدر منها شيء فان كل موجود بالفعل معين جزئياً والارادة الكلية
 نسبتها إلى أحوال الجزئيات على وتيرة واحدة فلا تصدر عنها الا جزئياً بل لا بد من ارادة جزئية للحركة
 المعينة فلذلك بكل حركة جزئية معينة من نقطة إلى نقطة معينة ارادة جزئية لتلك الحركة وله لا محالة
 تصور لتلك الحركات الجزئية بقوة جسمانية اذا الجزئية لا تدرك الا بالقوى الجسمانية فان كل ارادة فمن
 ضرورتها تصور لتلك المراد أي علم به سواء كان جزئياً أو كلياً وهو ما كان لذلك تصور لجزئيات الحركات
 واحاطة بها أحاط لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الارض من كون بعض أجزائها طامة
 وبعضها غارة وبو بعضها في وسط السماء فوق قوم وتحت قوم وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف النسب
 التي تتحدد بالحركة من التثليث والتسدس والمقابلة والمقارنة إلى غير ذلك من الحوادث السماوية بما
 بغير واسطة وأما بواسطة واحدة وأما بواسطة كثيرة ثم على الجملة فكل حادث فله سبب حادث إلى أن
 ينقطع التسلسل بالارتقاء إلى الحركة السماوية التي بعضها سبب لبعض فاذن الاسباب والمسببات
 في سلسلتها تنتهي إلى الحركة الجزئية السماوية فالتمتصور والحركة متصور ولوازمها ولوازمها إلى
 آخر السلسلة فهذا يطالع على ما يحدث فان كل ما يحدث فذوؤه واجب عن علته وهو ما تحققته العلة
 ونحن انما لانعلم ما يقع في المستقبل لاننا لم نعلم جميع اسبابها ولولا علمنا بجميع الاسباب لعلمنا المسببات
 فانما هم ما علمنا أن النار ستأتي بالقطن مثلاً في وقت معين فنعلم احتراقها في القطن وهو ما علمنا أن شخصاً
 سياً كل فنعلم انه سيشبع واذا علمنا أن شخصاً سيخطئ الموضع الفلاني الذي فيه كثر غطي بشيء خفيف
 اذا مشى عليه المشاي تعثر رجله بالاكتر وعرفه فنعلم انه سيستغنى بوجود الكثر ولكن هذه الاسباب
 لانها ما ورعنا لم بعضها فيقع لنا حدس بوقوع المسبب فان عرفنا أغلبها أو أكثرها حصل لنا ظن ظاهر
 بالوقوع فلو حصل لنا العلم بجميع الاسباب لحصل بجميع المسببات لان السماءيات كثيرة ثم لما اختلط
 بالحوادث الارضية وليس في القوة البشرية الاطلاع عليهم او نفوس السموات مطالعة عليهم الاطلاعها
 على السبب الاول ولوازمها ولوازمها ولهذا عجزوا أنه يرى النائم في نوعه ما يكون في المستقبل وذلك
 باتصاله بالروح المحفوظ ومطالعته ومطالع على شيء رجا في ذلك الشيء بعينه في حفظه وربما تسارعت
 القوة الخيالية إلى محاكاة ما كان من غريزتها محاكاة الاشياء بماثلة تناسبها بعض المناسبة أو الانتقال منها
 إلى أوضاعها فيتمحي المدرك الحقيقي عن الحفظ ويبقى مثال الخيال في الحفظ فيحتاج إلى تعبير مماثل
 الخيال كتمثيل الرجل بشجرة والزوجة بخنف والخدم ببعض أو في الدار وحافظ مال البر والصدقات
 بالمدرفان بالمدرب لسراج الذي هو سبب الهدوء وعلم التعبير يتشعب عن هذا الاصل (وزعموا)
 أن الاتصال بتلك النفوس من دونها ليس ثم حجاب ولا كتمان في رتبتها ما شعورون بما تورد له الحواس
 والشهوات عليها فاشغوا بالناحية الامور الحسية صرفاً عنه واذا سقط عنها في النوم بعض اشتغال الحواس
 ظهر به استمداد للاتصال (وزعموا) أن النبي أيضاً طاع على النبي بهذا الطريق أيضاً الآن القوة
 النفسانية النبوية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الظاهرة فلا جرم يرى هو في البقعة ما راها غيره في
 المنام ثم القوة الخيالية تمثل له أيضاً ما راها ورعا يبق الشيء بعينه في ذكره ورعا يبق في الحقيقة فتمثل
 هذا الوحي إلى التأويل كما يمتثل ذلك المصام إلى التعبير ولولا أن جميع السكاكات باقية في الروح

من العقل الفعال (والاعتراض عليه أن يقال) لانهم لا يجوز ان يكون الصادر الارل حتماً (قوهم) لانه مركب من الماد والصوره
 (قلنا) ممنوع ولم لا يجوز أن يكون أمراً سبباً طامعاً في الاقطار كما هو رأي افلاطون وما ذكره من الدليل على تركبه من ماد قد عرفت
 ضعفه ولو سلم انه مركب منهم فلا نسلم امتناع صدور الكثير عن الواحد وما ذكره من الدليل عليه فقد عرفت ضعفه ولو سلم فلا نسلم
 انه لا يجوز أن يكون الصادر الاول المادة (قوله) لان الماد الاول يجب أن يكون مؤثراً في ما بعده ممنوع اذا الدليل الدال على ان الواحد

لا يتصور هذه الا الواحد على تقدير تمامه انما يدل على انه لا يستدركه الا الواحد عند عدم شرط او واسطة فثبت ان يجوز ان تكون الصورة صادرة عن المبدأ الاول وتكون الهيولى شرط الوجود (فان قلت) الصورة شر بكة لعل الهيولى فلو كانت الهيولى شرطا او واسطة لزم الدور (قلت) الشر بكة لعل الهيولى هي الصورة المطابقة للمعينة عندهم فيجوز ان تكون الهيولى واسطة في صدور المعينة والمطلقة شر بكة لعل

ولا تكون مؤثرة في وجود الهيولى بل تكون واسطة فيه لانك قد عرفت اننا ان المعلوم الاول لا يلزم أن يكون فاعلا لمساعدته ثم لو فرض كون الصورة مؤثرة في وجود الهيولى لا يلزم كونها متقدمة بالشخص على الهيولى لان غاية ما لزم مما ذكره أن يكون الشخص لازما للوجود لان يكون الوجود موقفا على الشخص وتقدم المعلوم بالذات على الشيء لا يستلزم تقدم الازم عليه ولو سلم فلام لا يجوز أن يكون المصدر الاول نفسا فانه وان سلم أن فعلها وتأثيرها مشروطا بالمادة فلا نسلم ان كونها واسطة مشروط بها او كون وجودها مشروطا بوجود الجسم ممنوع ثم ان سلمنا استحالة جميع ما ذكرنا كن لا يلزم من انتفاء كون المصادر الاول احده هذه الامور الاربعة أن تكون عقلا لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات المبدأ الاول ثم يصدر المعلوم الثاني عن تلك الصفة أو عن الذات

المحفوظ لم يعرف الانبياء الغيب في بقعة ولا مقام لكن جف القلم عما هو كائن الى يوم القيامة ومعناه هذا الذي ذكرناه (فهذا) ما اردنا ان نورد له في فهم مذهبهم (والجواب) أن نقول بم تنكر ون على من يقول ان النبي يعرف الغيب لتعرف الله عز وجل على سبيل الابتداء وكذا من يرى في المنام فاما يعرفه بتعريف الله أو تعريف ملك من الملائكة فلا يحتاج الى شيء مما ذكرناه فلا دليل في هذا ولا دليل لكم في ورود الشرع بالالوح والقلم فان أهل الشرع لم يفهموا من اللوح والقلم هذا المعنى قطعا فلا متمسك به في الشرعيات يبق التسلسل سائل العقول وما ذكرناه وان اعترف بإمكانه مع العلم بشرط نفي النهاية عن هذه المعلومات فلا يعرف وجوده ولا يتحقق كونه وانما السبيل فيه أن يتعرف من الشرع لامن العقل (وأما ما ذكرناه من الدليل العقلي أولا) فمعنى على مقدمات كثيرة لاسنا نطوّل باطالها ولكنا ننزع في ثلاث مقدمات منها (المقدمة الاولى) قولكم ان حركة السماء ارادية وقد فرغنا من هذه المسئلة وابطال دعواكم فيها (المقدمة الثانية) قولكم انه يقتضي تصور جزئي للحركات الجزئية فغير مسلم بل ليس ثم جزء عندكم في الجسم فانه شيء واحد وانما تجزأ بالوهم ولا في الحركة فانها واحدة بالاتصال فيكن تشوقها الى استيفاء الآتات الممكنة لها كما ذكرناه وكيفية التصور الكلّي والارادة الكلية ولنمثل للارادة الكلية والجزئية مثلا لافهم غرضهم فاذا كان للانسان غرض كلي في أن يحج بيت الله تعالى مثلا فهذه الارادة الكلية لا تصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة بقدر مخصوص بل لا بد في الحركة الارادية من ارادة جزئية ولا يزال تجد دللا لانسان في توجهه الى البيت تصور بعد تصور للكان الذي يتخطاه والجهة التي يسلكها ويتبع كل تصور جزئي ارادة جزئية للحركة الى المحل الموصول اليه بالحركة فهذا ما ارادوا بالارادة الجزئية التابعة للتصورات الجزئية وهو مسلم في الحج لان الجهات متعددة في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة فيقتدر تعيين مكان عن مكان وجهة عن جهة الى ارادة أخرى جزئية وأما الحركة السماوية فلها جهة واحدة فان الكرة انما تتحرك على نفسها وفي حيزها لا تتجاوز الحركة مرادة وليس ثمة لالوجه واحد وحسم واحد وضرب واحد فهو كهوى الحجر الى أسفل فانه يطلب الارض في أقرب طريق وأقرب الطريق الخط المستقيم الذي هو عمود على الارض فتمين الخط المستقيم فلم يفتقر فيه الى مجرد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للمركز مع تقديد القرب والبعد والوصول الى حد الصدد عنه فكذلك يكفي في تلك الحركة الارادة الكلية ولا تفتقر الى مزيد فهذه مقدمة تحتكمها (المقدمة الثالثة) وهي التحكم البعيد جدا قوّلهم انه اذا تصور الحركات الجزئية تصورا أيضا قوا به او لازمها وهذا هو س محض كقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته يغني أن يعرف ما يلزم من حركته موازاة ومجاورة وهو نسبتة الى الاجسام التي فوقه وتحتة وحواليه واذا مشى في شمس فيدغمي أن يعلم المواضع التي يقع عليها كالمواضع التي لا يقع عليها وما يحصل من ظله من البرودة بقطع الشعاع في تلك المواضع وما يحصل من الانضغاط لاجزاء الارض تحت قدمه وما يحصل من التفرق فيها وما يحصل في احاطة بالباطن من الاستحالة له بسبب الحركة الى الحرارة وما يستحصل من أجزائه وحسم جرا الى جميع الحوادث في بدنه وفي غيره من بدنه مما الحركة علة فيه أو شرط أو مهوى ومعدوه وهو س لا يقبله عاقل ولا يقتر به الا جاهل والى

بواسطة تلك الصفة فان قالوا يلزم كون الشيء الواحد قابلا لشيء واحد لاله وهو غير جائز (قلنا) سيجيء الكلام هذا فيه ان شاء الله تعالى ثم انهم جعلوا الامور الاعتبارية منشأ صدور الكثرة عن الواحد كما كان العقل الاول وجوده فاذا جاز ذلك فالبدء الاول فيه من السلب والاضافات ما لا يحصى فلم لا يجوز ان يكون مبدأ الكثرة بحسبها (وأجاب عنه الحليم) ان الحق نصيبه (الذي بين الطوموي) بان السلب والاضافة لا يكونان الا بدو ثبوت الغير ضرورة استبعاد السلب معلوم بان الاضافة منسوبة بالقرينة ثبوت

الغير على السلب أو الاضافة لم الدور (فان قلت) لم لا يجوز ان يكون ماهو بالقياس الى غير مبداءه غير ان ذلك لا يتوقف على لزوم الدور (قلت) فلي هذا يكون صدور الغير الثاني عن الواجب بواسطة الغير الاول ضرورة ان التوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء فيكون الغير الاول هو المعلوم له ابتداء فان كان صدور رده ذاته لا باعتبار جهة أخرى فهو المطلوب لان الصادر ابتداء لا يكون بحسب اعتبار اضافة أو سلب وان كان صدور رده باعتبار جهة أخرى مقيسة الى غير آخر ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في العمل والمعلومات أو ينتهي الى ماهو المطلوب وهو أي ما ذكره الحكم المحقق مردود بانه ان أراد ان الحكم السلبى وقمعه على الاضافة لا يكون الا بعد ثبوت المنسوب والمنسوب في الذهن فهو مسلم ولا يمكن لانسلم انه لو توقف ثبوت الغير على السلب والأضافة لزم الدور لان المفروض توقف ثبوت الغير في الخارج على نفس السلب والأضافة وظاهره انه لا يلزم من توقف تعقلها على ثبوت الغير في الذهن دور أصلاً وان أراد ان نفس السلب أعني الانتفاء ونفس الاضافة يتوقفان على ثبوت المنسوب والمنسوب فهو هذا وان سلم في الاضافة فلا يسلم في السلب فان انتفاء الشيء عن الشيء لا يتوقف على ثبوت المنسوب عنه لافي الخارج ولا في الذهن فكيف على ثبوت المنسوب على ما تقر في المنطق من أن صدق السالبة لا يتوقف على وجود ثبوت الموضوع ثم ان المبدأ الاول وان كان

هذا يرجع هذا الحكم على أنا نقول هذه الجزئيات المفصلة المعروفة بنفس الفلك هي الموجودة في الحال أو يضاف اليها ما يتوقع كونها في الاستقبال فان قصرت رده على الموجود في الحال بطل اطلاعه على الغيب اطلاع الانبياء في البقعة وسائر الخلق في النوم على ما سيأتي في الاستقبال بواسطة ثم بطل مقتضى الدليل فانه يحكم بان من عرف الشيء عرف لوازمه وتوابعه حتى لو عرفنا جميع أسباب الاشياء لعرفنا جميع الحوادث المستقبلية وأسباب جميع الحوادث حاضرة في الحال فانها هي الحركة السماوية ولكن يقتضي السبب اما بواسطة أو بواسطة كثيرة واذ تعدى الى المستقبل لم يكن له آخر فكيف يعرف تفصيل الجزئيات في الاستقبال الى غير نهاية وكيف يجتمع في نفس مخلوق في حالة واحدة من غير تعاقب علوم جزئية مفصلة لانها لا تعدادها ولا غاية لا حادها ومن لم يشهد له عقله باستحالة ذلك ليلبس من عقله فان قلبه واهذا علمنا في علم الله تعالى فليس تعالى علم الله تعالى بالاتفاق معلوماته على نحو تعلق العلوم التي هي للخلق ببل مهادار نفس الفلك بين جنس نفس الانسان كان من قبيل نفس الانسان فانه يشاركه في كونه مدر كالأجزاء بواسطة فان لم يأتني به قطعاً كان الغالب على الظن انه من قبيله وان لم يكن غالباً على الظن فهو ممكن والامكان يبطل دعواهم القطع بما قطعوا به (فان قيل) حق النفس الانسانية في جوهرها ان تدرك جميع الاشياء ولكن اشتغالها بنتائج الشهوة والغضب والحرص والحقد والحسد والجوع والام والبالغة عوارض البدن وما يورده الحواس عليه اذا قبلت النفس الانسانية على شيء واحد تغفلها عن غيره وأما النفوس الفلكية فتتقن عن هذه الصفات لا يتغيرها شاغل ولا يستغفرها هم والهم واحساس فعمرت جميع الاشياء (قلنا) وبهم عرفتم انها لا شاغل لها ولا كانت عبادتها واشتياؤها الى الاول مستغرقاتها واشغالها عن تصور الجزئيات المفصلة وما الذي يحيل تقدير موانع آخر سوى الغضب والشهوة وهذه الموانع المحسوسة ومن أين عرف المحصر المانع في القدر الذي شاهدناه من أنفسنا وفي العقلاء شاغل من علو الهمة وطلب الرئاسة ما يستحيل تصورهما عند الاطفال ولا تعدونها شاغلا وما نه فن أين يعرف استحالة ما يقوم مقامها في النفوس الفلكية هذا ما اردنا ان نذكره في العلم الملقب عندهم بالاهلي (أما الملقب بالطبيعية) فهي علوم كثيرة نذكر أقسامها اتعرف ان الشرع له سبب يقتضي المنازعة فيها ولا انكارها الا في مواضع ذكرناها وهي منقسمة الى اصول وفروع وأصولها ثمانية أقسام (الارل) نذكر فيه ما يلحق الجسم من حيث انه جسم من الاقسام والحركة والتغير وما يلحق الحركة وبقية من الزمان والمكان والخلاء يشتمل عليه كتاب سمع المكيان (الثاني) نعرف فيه أحوال أقسام العالم التي هي السموات وما في مقعر فلك القمر من العناصر الاربع وطبائنها وعلة استحقات كل واحد منها موضعا متعيناً يشتمل عليه كتاب السماء والعالم (الثالث) نعرف فيه أحوال المكون والفساد والتولد والتوالد والنشور والبل والاسجالات وكيفية استيفاء الأنواع على فساد الاشخاص بالحركتين السماويتين الشرقية والغربية ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد (الرابع) في الاحوال التي تعرض للعناصر الاربع من الامتزاجات التي منها تحدث الآثار العلوية من الغيوم والامطار والبرق والهالة وقوس قزح والصواعق والرياح والزلازل (الخامس) في الجواهر المعدنية (السادس) في احكام النبات (السابع) في الحيوانات وفيه كتاب طبائع الحيوانات

وجوده الخاص عين حقيقة عندهم لكن الوجود المطلق عارض لوجوده الخاص فيكون ان يكون وجوده الخاص الذي هو عين حقيقة من حيث هو مبدأ الامر فيحصل باعتبار الوجود المطلق مبدأ الامر آخر فيحصل باعتبار الوجود المطلق في الدرجة الاولى من غير اعتبار صدور امر عنه وذهب بعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام الى أن الحيثيات الاعتبارية لا يجوز ان تكون منشأ صدور الكثرة بل لابد من أمور وجودها منه مدر عن المبدأ الواحد كثرته وجوده فلا يصلح الوجود المطلق ولا السلب ولا الاضافات

لأن تكون منشأ صدوراته لول وأما الامكان والوجود والوجوب الى حد ما في صدور الكثرة عن المعلوم فالمراد منها قائلها
 لانفسها وتعلق تلك الاشياء او هو وجوده فالول الاول يتعلق بمبدؤه وجوده ووجوبه ولما كان في صدره من حيث هو
 معلول وباعتبار هذه الجهات الاربع معلولات اخرى بعدد ما تحصل من هناك كثره وأما كيفية وجود هذه الجهات المتكثرة عن
 المبدأ الواحد فهو انه صدر من المبدأ ٦٤ الاول العقل الاول ثم صدر منه بتوسط العقل الاول علمه بعبده ومبدؤه علته لوجوبه والعلم

بالعلم يستلزم العلم بالمعلول
 فيصدر عن المبدأ الاول
 بواسطة علم المعلول الاول
 بعبده علمه بوجوبه وبواسطة
 العلم بالوجوب علمه
 بوجوده وهو كما يعلم مبدؤه
 يعلم ذاته أيضا بل علمه
 بذاته هو عين ذاته والامكان
 لازم مع لول لذاته فعلمه
 بذاته يستلزم علمه بامكانه
 فيصدر عن الاول بواسطة
 العلم بذاته ووجوده العلم
 بامكانه ثم يترتب على هذه
 العلوم معلولاته التي هي
 غير متفرقة في ذاته وهو
 جرم الفلك ونفسه والعقل
 الثاني وهكذا الى ان
 تنتهي سلسلة العقول
 ونحن نقول له لم لا يجوز ان
 تكون الجهات الاعتبارية
 منشأ صدور الكثرة عن
 الواحد ومن أين يلزم ان
 منشأ كثره المعلول ليس
 الا الامور الموجودة
 والضرورة ما شهدت الا
 على أن الفاعل في أمر
 موجود لا بد ان يكون
 موجودا وأما الامور التي
 لها مدخل في التأثير فما
 شهدت ضرورة ولا قامت
 بحجة على كونها موجودة
 فحجوز أن يكون الوجود

(الثامن) في النفس الحيوانية والقوى الذركية وان نفس الانسان لا تموت بموت البدن وأنه جوهر
 روحاني يستحيل عليه الفناء (وأما قرونها) فسمعة (الاول) الطب ومقصوده معرفة مبادئ بدن
 الانسان وأحواله من الصحة والمرض وأسبابهما ودلائلها المبدع المرض ويحفظ الصحة (الثاني)
 أحكام النجوم وهي تخمين في الاستدلال من أشكال الكواكب وامتزاجاتها على ما يكون من أحوال
 العالم والمملك والموايد والسمين (الثالث) علم الفراسة وهو استدلال من الخلق على الاخلاق (الرابع)
 التعمير وهو استدلال من التخييلات الخلقية على ما شاهدته النفس من عالم الغيب بخلقة القوة المخيلة
 بمثل غيره (الخامس) علم الطلسمات وهو تأليف للقوى السماوية بقوى الاجرام الارضية ليتألف من
 ذلك قوة تفعل فعل لا غير في العالم الارضي (السادس) علم النيرنجات وهو مزج قوى الجواهر
 الارضية ذوات الخواص لتحديث منه أمور غريبة (السابع) علم الكيمياء ومقصوده تبديل خواص
 الجواهر المعدنية ليتوصل به الى تحصيل الذهب والفضة بنوع من الخيل وليس يلزم مخالفتهم شرعا في
 شيء من هذه العلوم وإنما نفاها عنهم من جملة هذه العلوم في أربعة مسائل (الاولى) حكمهم بان هذا
 الاقتران المشاهد في الوجود بين الاسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة وليس في المقذور ولا في
 الامكان إيجاد اسباب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب وأثر هذا الخلاف يظهر في جميع
 الطبيعيات (والثانية) في قولهم ان النفوس الانسانية جواهر قائمة بأنفسها ليست من طبيعة في الجسم
 وان معنى الموت انقطاع علاقتها عن البدن بانقطاع التدبير والافهوقا ثم بنفسه في كل حال وزعموا أن
 ذلك عرف بالبرهان العقلي (والثالثة) قولهم ان هذه النفوس يستحيل عليها العدم بل هي اذا وجدت
 فهي أبدية سرمدية لا يتصور فناؤها (الرابعة) قولهم يستحيل رد هذه النفوس الى الاجساد وانما يلزم
 النزاع في الاولى من حيث انه ينتفي عليها اثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصاة عيانا واهتمام
 الموتى وشق القوم ومن جعل مجاري العادات لازمة لمز وما ضروريا حال جميع ذلك وأولو ما في القرآن
 من احياء الموتى وقالوا اراد به ازالة موت الجهل بحياة العلم وأولو تلف العصا السحر السحرة بابطال
 الحجة الالهية الظاهرة على يد موسى شهاب المنكرين وما شق القمر فر بما أنكروا وجوده وزعموا
 انه لم ينوار ولم يثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات الثلاثة أمور (أحدها) خاصية في القوة
 المخيلة فانهم زعموا أنها اذا استولت وقويت ولم تستغرقها الخواص بالاشغال اطاعت على اللوح
 المحفوظ وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة في المستقبل وذلك في البقعة للانبياء ولسائر الناس في
 النوم فهذه خاصية النبوة التي هي للقوة المخيلة (الثانية) خاصية في القوة العقلية النظرية وهو راجع
 الى قوة الحدس وهو سرعة الانتقال من معلوم الى معلوم قريب ذكي اذا ذكر له المدلول تنبهه للذات وإذا
 ذكر له الدليل تنبهه للذات من نفسه وبالجملة اذا خطر له الحد الاوسط تنبهه للنتيجة واذا حضر في ذهنه حد
 النتيجة خطر به الى الحد الاوسط الجامع بين طرفي النتيجة والناس في هذا منقسمون فبعضهم من ينسب
 بنفسه ومنهم من ينسب بأدنى تنبيه ومنهم من لا يدرك مع التنبيه الا تعب كثير واذا كان ينتمي
 طرف النقص الى من لا حدس له أصلا حتى لا ينهي لفهم المعقولات مع التنبيه جازان ينتهي طرف
 القوة والزيادة الى أن ينسب لكل المعقولات أولا كثرها وفي أسرع الاوقات وأقربها ويختلف ذلك

المطلق وغيره من السلوب منشأ صدور الكثرة من المبدأ الاول من غير
 احتياج الى ما ذكره (واعترض الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله) على ما ذهبوا اليه في كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الواحد
 بوجوه (الاول) أن امكان المعلول الاول ان كان عبثا لا تنشأ منه كثره وان كان غير عبث فلا ذلك حاصل في المبدأ الاول وهو وجوب
 الوجود فلم لا يكون ذلك منشأ لكثرة (فان قلت) وجوب الوجود هو عين الوجود الذي هو عين ماهية الواجب فلا يكون الوجوب فيه

والأكثر من ذلك أن يقال إنه لا يكون في أحد هاتين الضرورتين ضرورة أن الشيء لا يكون له وجود مستقل
وإنما كان وجوده من وجود الذي هو عين الماهية إذ لو كان أنثى عليه قائم به كان يمكن أن يحتاج إلى علة فاعلم
الذات في تقدم الذات بالوجود والوجود على الوجوب ضرورة تقدم العلة على المعلوم بالوجود والوجوب يلزم تقدم الشيء على
أما غيره فلا يكون المبدأ الأول واجبا لذاته لاستغناءه الوجود من غيره (قلت) وجوب ٦٥ - الوجود كما يطلق على أمر وجودي

هو نفس الذات لما ذكر
من الدليل بل يطلق على
معنيين آخرين أحدهما
استغناء الوجود عن الغير
والآخر اقتضاء الوجود
المطلق اقتضاء تاما وكلامنا
ليس في المعنى الأول بل
في الآخرين ولا يتصور أن
يكون شيء من نفسه ما نفس
المبدأ لأن الاقتضاء أمر
اعتباري والاستغناء أمر
سلبى فلا يكون شيء منهما
موجودا خارجيا فلا يحتاج
إلى علة حتى يلزم ما ذكر
من المحذور ولم يجوز أن
يكون المبدأ الأول باعتباره
مبدأ الامر غير ما كان سلبا
له من حيث هو وستسمع
ما يتعلق بهذا المقام فيما
بعد إن شاء الله تعالى وقد
نقل ما ذكره من المعنيين
لأبوصة - لمخ إن يكون منشأ
لصدور الكثرة أما
الاستغناء فاما لأن معناه
سلب الاحتياج إلى الغير
وهو يتوقف على ثبوت
الغير فلا يكون جهة لصدور
الغير ولا يلزم الدور وفيه
نظير وأما لأنه نسبة بينه
وبين الغير فيتوقف
تحقيقه على تحقق الغير
فلا يكون منشأ لصدور
الغير (فان قلت) فيجوز

بالكمية في جميع المطالب أوفي بعضها وفي الكيفية حتى يتفاوت في السرعة والقرب قرب نفس مقدسة
صافية تستمر حدها في جميع المعقولات وفي أسرع الأوقات فهي نفس النبي الذي له محجزة من القوة
النظرية فلا يحتاج في المعقولات إلى معلم بل كأنه قد يتعلم من نفسه وهو الذي وصف بأنه يكاد يتجاوز
ولم تسمه نار نور على نور (الثالث) القوة النفسية العملية فقد تنهت إلى حد يتأثر بها الطبيعيات
ويتخبط بها ومثاله أن النفس منها إذا أتتهم شيئا خدمته الأعضاء والقوى التي فيها حركة فحزكت إلى
الجهة المتخيلة المطلوبه حتى إذا أتتهم شيئا طيب المذاق تحلبت أشداقه وانتهت القوة للمعينة فيأخذ
باللعاب من معادنها وإذا تصور الواقع انتهت القوة فنشرت الآلة بل إذا مشى على جذع جدد على
فضاء طرفاه على حائطين اشتد توجهه إلى السقوط فان فعل الجسم بتوجهه وسقط ولو كان ذلك على الأرض
لمشي عليه ولم يسقط وذلك لأن الاجسام والقوى الجسمانية خلقت خادمة مخرجة للنفس ويختلف ذلك
باختلاف صفاء النفس وقوتها فلا يبعد أن تبلغ قوة النفس إلى حد تتخذه القوة الطبيعية في غير بدنه
لأن نفسه ليست منطبعة في بدنه الآن له نوع نزوع وشوق إلى تدبيره خلق ذلك في جبلته فاذا جاز أن
تطعمه أجرا بدنه لم يمنع أن يطعمه غيره فتطالع نفسه إلى هبوب ريح أوزل ومطر أو هجوم صاعقة أو
ترزق أرض الخسف يقوم وذلك موقف حصوله على حدود برودة أو سخونة أو حركة في الهواء فيحدث
من نفسه تلك السخونة والبرودة ويتولد منه هذه الأمور من غير حضور سبب طبيعي ظاهر ويكون
ذلك محجزة للنبي وإكناه ما يحصل ذلك في هواه مستعدا لقبول ولا ينتهي إلى أن ينقلب الخشب حيوانا
وينفلق القمر الذي لا يقبل الانحراق فهذا مذهبهم في المجزئات ونحن لا نسكّر شيئا مما ذكره وإن ذلك
اغمايكون للأنبياء وأغمايكون اقتضاهم عليه ومنهم قلب العصائير ما نواحياء الموتى وغيره فلزم الخوض
في هذه لاثبات المجزئات ولا مر آخر وهو نصرة ما أطبق عليه المسلمون من أن الله تعالى قادر على كل
شيء فلنخض في المقصود (مسئلة) الاقتران بين ما يعتقده في العادة سببا وما يعتقده مسببا ليس ضروريا
عندنا بل كل شيء ليس هذذاك ولا ذاك هذا ولا اثبات أحدهما متضمن لاثبات الآخر ولا نفيه
متضمن لثني الآخر فليس من ضرورية وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورية عدم أحدهما عدم
الآخر مثل الري والشرب والشبع والاكل والاحتراق ولفاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وحز
الرقبة والشفاء وشرب الدواء وسعال البطن واستعمال المسهل وهم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات
في الطب والنجوم والصناعات والحرف وإن اقترانها المسبق من تقدير الله سبحانه خلقها على التساوق
لأن كونها ضروريا في نفسه غير قابل للفرق بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون
جز الرقبة وإدامة الحياة مع جز الرقبة وهم جرا إلى جميع المقترنات وإن ذكر الفلاسفة أنه كانه وأدعوا
استحالته (والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر بطول) فلزم من مثالا واحدا وهو الاحتراق في
القطن مثلا مع ملاقات النار فاما بخروج وقوع الملاقاة بينهم أدون الاحتراق ونحو حدوث انقلاب القطن
رمادا محترقا أدون ملاقات النار وهم ينكرون جواز ذلك (ولكلام في المسئلة) ثلاث مقامات (المقام الأول)
أن يدعى الجسم أن فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه الكف
عما هو عليه به بعدم ملاقاته لمحل قابل له وهذا مما نسكّر (بل نقول) فاعل الاحتراق بخلق السواد في

(٩ تفاوت غزالي) ان يصدر عن المبدأ الأول باعتباره ذاته عقل أول ثم يصدر عن المبدأ أيضا باعتباره استغناء عنه أمر
آخر (قلت) هم لا يمتنعون بعد تعدد الوجود كثرة الاعتبارات في المبدأ الأول وصدور الكثرة عنه بتلك الاعتبارات وإنما نزاعهم في
كثرة الاعتبارات فيه وصدور الكثرة عنه بما قبل تعدد الوجود أو ما اقتضاه الوجود المطلق اقتضاء تاما فلان ما له سلب الاحتياج إلى
الغير ولا يتعذر في التعذر عدم التعرض لمعرف السلب إذا الاعتدال له معنى لا لا لافاظ وفه أيضا انظر (وما ذكره الامام الغزالي رحمه الله)

من ان وجوب الوجود لا يكون عين الوجود اذ يمكن ان يتسنى وجوب الوجود وثبوت الوجود غير وجه لان الوجود الذي يدعى كون
 الوجوب نفسه هو وجوده انما هو الخالف بالحقيقة لاسائر الوجودات ولا تسلم انه يمكن اثباته مع نفي الوجوب الذي يمكن اثباته مع نفي
 الوجوب هو الوجود المطلق (الثاني) ان تعقل مبدئه اما ان يكون عين العلول الاول او غيره فان كان عينه فلا كثرة بهذا الاعتبار الا
 في العارة وان كان غيره فمثل هذه الكثرة ٦٦ هو وجوده في المبدأ الاول فانه يعقل ذاته ويعقل غيره فلا يكون واحدا من كل

القطن والتفرق في اجزائه وحده حرا قاور مادا هو الله تعالى اما بواسطة الملائكة او بغير واسطة فاما
 النار فهي جاد لا فعل لها (فما الدليل) على انها الفاعل وليس لهم دليل الامشاهدة حصول الاحتراق
 عند ملاقات النار والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وانه لا علة سواه اذ لا خلاف
 ان ايجاد الروح والقوى المدركة والحركة في نطفة الحيوانات ليس يتولد عن الطوائع المحصورة في
 الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولان الاب فاعل ابنه بايداع النطفة في الرحم ولا هو فاعل حياته
 وبصره وسمعه وسائر المعاني التي هي فيه ومعلوم انها موجودة عنده ولم نقل انها موجودة به بل وجودها
 من جهة الاول اما بغير واسطة واما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الامور والحادثة وهذا مما يقطع به
 الفلاسفة القائلون بالصابغ والكلام معهم فقد تبين ان الموجد عند الشيء لا يدل على انه موجود به
 (بل نبين) هذا بمثال وهو ان الكه لو كان في عينه غشاوة ولم يسمع من الناس الفرق بين الليل والنهار
 ولو انك كشفت الغشاوة عن عينه نهارا وفتح اجفانه فرأى الالوان ظن ان الادراك الحاصل في عينه بصور
 الالوان فاعلة فتح البصر وانه مهما كان بصير سائيا او مفتوحا او محجبا مرتعا او الشخص المقابل متلونا
 فيلزم لا محالة ان بصير ولا يعقل انه لا يصير حتى اذا غرقت الشمس وأظلم الهواء علم ان نور الشمس هو
 السبب في انطباع الالوان في بصره فمن أين تأمن انهم ان يكون في المبادئ للوجود عدل واسباب
 تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاته بينهما الا انها ثابتة ليست تنعدم ولا هي اجسام متحركة
 فتقرب ولو انعدمت او غابت لادركنا التفرقة وفهمنا ان سببا وراء ما شاهدناه وهذا يخرج منه على
 قياس اصلهم ولهذا اتفق محققوهم على ان هذه الاعراض والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقات
 بين الاجسام وعلى الجملة عند اختلاف نسبها انما تفيض من عند واهب الصور وهو ملك أو ملائكة
 حتى قالوا انطباع صور الالوان في العين يحصل من جهة واهب الصور وانما طالع الشمس والحلقة
 السليمة والجسم المتلون معدنات ومهيئات لقبول المحل هذه الصورة وطردوا هذا في كل حادث وبهذا
 يطل دعوى من يدعي ان النار هي الفاعلة للاحراق والتبر هو الفاعل للشبع والدواء هو الفاعل للحمية
 الى غير ذلك من الاسباب (المقام الثاني) مع من يسلم ان هذه الحوادث تفيض من مبادئ الحوادث
 ولكن الاسباب تعدد لقبول الصور يحصل بهذه الاسباب المشاهدة الحاضرة الا ان تلك المبادئ ايضا
 تصدر الاشياء عنها بالضرورة والطبع لا على سبيل التروى والاختيار كصدور النور من الشمس وانما
 اقتصرت المحال في القبول لاختلاف استعدادها فان الجسم الصلب يقبل شعاع الشمس ويرده حتى
 يستضيء به موضع آخر والمدر لا يقبل والهواء لا يمنع نفوذ نوره والجرجع يمنع وبعض الاشياء يلين بالشمس
 وبعضها يتصلب وبعضها يبيض كثوب القصار وبعضها يسود كوجهه والماء واحد والآثار
 مختلفة لاختلاف الاستعدادات في المحل فكذلك مبادئ الوجود قضاة بما هو صادر منها الامنع عندها
 ولا يخجل وانما التقصير من القوابل واذا كان كذلك فمهما فرضنا النار بصفتها وفرضنا قطنتين
 متماثلتين لا قبل النار على وتيرة واحدة فكيف يتصور ان تتفرق احدهما دون الاخرى وليس
 ثم اختيار وعن هذا المعنى أنكرنا وقوع ابراهيم صلى الله عليه وسلم في النار مع عدم الاحتراق
 وبقاء النار اذ زعموا ان ذلك لا يمكن الاسباب الحرارة من النار وذلك بخروج وجهه من كونه نارا

وجه فيصور ان يكون اعتبار
 هذه الكثرة مبدأ للكثير
 وزعم بعضهم ان علم الله
 تعالى بذاته هو عين ذاته
 وعلمه باوزاره منطوق في علمه
 بذاته فيكون راجعا الى ذاته
 فلا كثرة في المبدأ الاول
 باعتبار علمه بذاته وتغيره
 وبنوا كفة في هذا الانطواء
 بانه يعلم ذاته على ما هي
 عليه وذاته وجود محض
 هو ينبوع وجود الماهيات
 كلها على ترتيبها فان علم
 نفسه مبدأ لها انطوى علمه
 بهما في علمه بذاته وان لم
 يعلم نفسه مبدأ فلم يعلم
 نفسه على ما هي عليه وهو
 محال لانه انما علم ذاته لانها
 غير خائبة عن ذاته وهو
 كما هو عليه مكشوف لذاته
 فاعلم بالكل منطوق تحت
 علمه بذاته ولا يؤدي ذلك
 الى كثرة في ذاته وفي علمه
 (قالوا) وان شئت زيادة
 ايضا فاعتبر بحال الانسان
 فان له في العلم ثلاثة احوال
 (أحدها) ان يفصل صور
 المعلومات في نفسه
 (وثانيها) ان تكون له قوة
 تفصيلها من غير ان يكون
 له في نفسه علم حاضر
 (وثالثها) ان تحضر عنده

حالة بسيطة اجالية هي مبدأ التفاصيل كما اذا علم مسألة ففعل عنها ثم شغل فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة من غير
 تفصيل فاذا خاض فيه فصله مستند من ذلك الامر البسيط الذي حصل له عقيب السؤال وليس في هذه الحالة علوم متعددة
 بحسب أجزاء الجواب بل علم واحد بسيط منظوفه العلم باجزاء الجواب فعمل الاول تعالى بان كل من قبيل الحالة الثالثة وهذا الزعم فاسد
 لان الغير الذي هو معلوماته تعالى لازم لذاته لا مقوم له فكيف يكون العلم به منطوقا يحتاج علمه بذاته فانما تعلم قطعا ان الانسانية

والضاحكية مثلاً كما لا يتأخر عن وجوب أن يكون العلم بأحد هاتين غير العلم بالآخر وغير منطوخته بخلاف الانسانية والناطقة فما ذكر من الحالة الثالثة فالمنطوي فيها تحت ذلك الأمر البسيط هو أجزاء الجواب لا لوازمه فان المركب اذا علم بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانهم حصل صورها في العقل كالخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها ٦٧ وفصلها صارت محطرة بالمال والموظفة قصدا

منكشفاً بعضها عن بعض
انكشافاً تاماً لم يكن ذلك
الانكشاف حاصله في
الحالة الاولى مع حصول
صور الاجزاء في الحالتين
معاً (فان قيل) معلومات
الاول وان كانت لازمة له
غير مقومة لذاته الا انها
داخلة في مفهوم كون
الذات معد للغير والمقصود
أن علم الاول بكونه مبدأ
للغير منطوخته العلم بالغير
وعلمه بكونه مبدأ للغير علم
اجالى كعلمنا بالمسئلة التي
علمناها قبل ثم غفلنا عنه
ثم سئلنا فانه كما يحصل لنا
عقيب السؤال حالة بسيطة
هي علم بالمسئلة وينطوي
تحت العلم باجزائها كذلك
علمه تعالى بكونه مبدأ للغير
(قلنا) فحينئذ يمنع كون
العلم بكونه مبدأ للغير نفس
الذات وان كان العلم
بحقيقة الذات هو عينها
فان المبدئية اضافة لازمة
لها بالقياس الى الغير والعلم
بالاضافة غير العلم بالمضاف
وما هو نفس الذات هو
العلم بذات المضاف ولو
كان العلم بالمبدئية عين
العلم بالذات لكان علم
العقل الاول بكونه معلولاً

أو يقاب ذات ابراهيم وبدنه حجر أو شيئاً لا يؤثر فيه النار ولا هذا ممكن ولا ذلك (والجواب) له مشاك (الاول) أن نقول لا نسلم أن المبادئ ليست تفعل بالاختيار وأن الله لا يفعل بالارادة وقد فرغنا من ابطال دعواهم في ذلك في مسئلة حدوث العالم واذا ثبت أن الفاعل يحتاج الاحتراق بارادته عند ملاقاته القطنة النار أمكن في العقل أن لا يحتاج مع وجود الملاقات (فان قيل) فهذا يحجر الى ارتكاب محالات شنيعة فانه اذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها وأضيف الى ارادة مختصها ولم يكن للارادة انضمام شيء مخصوص متعين بل أمكن تعيينه وتنويعه فليجوز كل واحد من أن يكون بين يديه سبع ضارية ونيران مشتعلة و جبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله وهو لا يراها الا أن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له ومن وضع كتاباً في بيته فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه الى بيته غلاماً مرد عاقلاً لا متصرفاً أو انقلب حيواناً أو لوط ترك غلاماً في بيته فليجوز انقلابه كلباً أو ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكاً وانقلاب الحجر ذهباً والذهب حجر أو اذا سئل عن شيء من هذا فنبغي أن يقول لا أدري ما في البيت الآن وانما التقدر الذي أعلمه اني تركت في البيت كتاباً ولعله الآن فرس وقد اطلع بيت الكتب ببوله ورثه أو اني تركت في البيت حجرة من الماء ولعلها انقلبت شجرة فراح فان الله تعالى قادر على كل شيء وليس من ضرورة الفرس أن يخلق من النطفة ولا من ضرورة الشجرة أن تخلق من البذر بل ليس من ضرورتها أن تخلق من شيء فلهذا خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل بل اذا نظر الى أنسان لم يره الا الآن قيل له هل هذا مولود فلي تردوا يقل يحتمل أن يكون بعض الفواكه في السوق قد انقلب انساناً وهذا ذلك الانسان فان الله تعالى قادر على كل شيء ممكن وهذا ممكن فلا بد من الترددية وهذا قد يتسع المجال في تصويره وهذا القدر كاف فيه (والجواب) أن نقول ان ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للانسان علم بعدم كونه لم هذه المحالات ونحن لا نشك في هذه الصور التي أو ردها فان الله تعالى خلق لنا علماً بان هذه الممكنات لم يفعلها ولم يندع ان هذه الامور واجبة بل هي ممكنة يجوز ان تقع ويجوز ان لا تقع واستمرار العادة بهما مرة بعد أخرى ترسخ في أذهاننا بخلافها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه بل يجوز ان يعلم نبي من الانبياء بالطرق التي ذكر وهما فلا نلا يقدم من سفره غداً وقدومه ممكن واسكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن بل كما ينظر الى العاى في علم انه ليس يعلم الغيب في أمر من الامور ولا يدرك المعقولات من غير تعليم ومع ذلك فلا يتكران تتقوى نفسه وحده بحيث يدرك ما يدركه الانبياء على ما اعترفوا بامكانه ولكن يعلمون ان ذلك الممكن لم يقع وان خرق الله العادة ببقاها في زمان تخرق العادات فيهم انسلمت هذه العلوم عن القلوب ولم يخلقها فلا مانع اذن من ان يكون الشيء ممكناً في مقدور رات الله تعالى ويكون قد جرى في سابق علمه انه لا يفعله مع امكانه في بعض الاوقات ويخلق لنا العلم بانه ليس يفعله في ذلك الوقت فليس في هذا الكلام الاتساع محض (المسلك الثاني) وفيه الخلاص من هذه التشديدات وهو اننا نسلم أن النار خلقت خلقة اذا اقامها قطتان متماثلتان أحرقتهما ولم تفرق بينهما اذا تماثلتا من كل وجه ولكننا مع هذا نجوز ان ياتي شخص في النار فلا يحترق اما بتغير صفة النار أو بتغير صفة الشخص فحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة في النار تعصم شخصاً على جسمها بحيث لا تتعداها ويبقى معها شخصها وتكون على صورة النار حقيقة لها ولكن لا تتعدى شخصها وانرها أو

للاول وعلمه لمعاد عين علمه بذاته وعلمه بذاته عين ذاته فلا تحصل له باعتبار علمه بمبدئه جهة كثيرة وتعددها يصح أن يكون منشأ لاكثر (هذا) ثم اعلم ان الحكماء منهم من زعم انه تعالى لا يعلم غيره وعلمه بذاته هو عين ذاته بخلاف المعلوم الاول فانه يعلم ذاته وغيره وعلمه بذاته وان كان عين ذاته اسكن علمه بغيره غير ذاته فيكون تفعل الغير جهة كثيرة فيه يصعد باعتبار مداه منه أمر غير ما يصدر عنه من حيث هو بخلاف المبدأ الاول اذ هو لا يعقل الغير فاسأل الى الثاني ساقط عنهم الا أنه لا اعتداد بهم ولا يندبهم وليس كلامنا عنهم

ومن زعم ان علمه تعالى بذاته علمه وهو عين ذاته وعلمه معلولاته علم حصوله بان يحصل في ذاته صورة الكائنات فلا مدفع له عن هذا الاشكال ومن متأخري فلاسفة الاسلام من ذهب الى ان علمه تعالى بذاته ويجميع معلولاته علم حصوله بذاته عين ذاته وعلمه معلولاته عين معلولاته فليس في الاول على مذهبه علم بل على ان يكون منشأ صدور الكثرة عنه علمه بذاته فلا عين ذاته وأما علمه بمعلولاته فلا عين معلولاته ٦٨ فلا يتصور ان يكون منشأ صدور الكثرة عنه تعالى في الدرجة الاولى لاستلزامه

تقدم الشيء على نفسه ثم ان منهم من جعل علم العقول بما تحتهم من معلولاتها من هذا القبيل أيضا فلا يكون فيما باعتبار تلك العلوم كثرته متقدمة على معلولاتها مسببا يصلح ان يكون مبدأ الكثير وعلمها بما فوقها من علمها من قبيل العلم المحصولي وباعتباره متحصلا فيما جهة كثرته تصير بها مبدأ للكثير ومنهم من جعل علم العقول على الاطلاق من قبيل الصور بناء على ان الفاعل للجميع هو المبدأ الاوّل والعقول آلات ووسائل في إيجاد سائرهما وسأني تحقيق مذهبهم فيما بعد ان شاء الله تعالى وهذا الاشكال أعني السؤال الثاني ساقط عنهم أيضا لانه يخالف ما عليه جمهورهم من ان علمه تعالى للنظام الاكل سبب لوجوده وعدمه لفيض ان الكل منه وأيضاً رد على من جعل علم العقول من قبيل العلم المحصولي أن لا يكون علمه تعالى بالاشياء أزلياً لانه وجود أكبر المراتب أعما هو

يحدث في بدن الشخص صفة ولا يخرج عنه كونه لجأ وعظمه اذ يدفع أثر النار فان يرى من يطل نفسه بالاطلاق ثم يبقه في تنوره وقد فاته لا يتأثر بالنار والذي لم يشاهد ذلك يشكره وانكارا لخصم اشتغال القدرة على اثبات صفة من الصفات في النار وفي البدن تمنع الاحتراق كالكبر من لم يشاهد بالاطلاق وأثره في مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب ونحن لم نشاهد جميعها فلا ينبغي ان يشكر كبرها كما هو يحكم باعتبارها وكذلك احياء الميت وقلب العصاة عما كانوا به في هذا الطريق وهو ان المادة قابلة لكل شيء فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتا ثم النبات يستحيل عند كل الحيوان له دماغ الدم يستحيل متبائما الذي ينصب في الرحم فيخلق حيوانا وهذا يحكم العادة واقع في زمان متطول فلم يحصل الخضم ان يكون في مقدورات الله تعالى ان يدبر المادة في هذه الاطوار في وقت أقرب مما عهد فيه واذا جاز في وقت أقرب فلا ضبط للاقل فتستحيل هذه القوى في علمها او يحصل به ما هو معجزه النبي (فان قيل) وهذه تصدر من نفس النبي أو من مبدأ آخر من المبادئ عند اقتراح النبي (قلنا) وما سلمته من جواز تولد الامطار والصواعق وتزلزل الارض بقوة نفس النبي يحصل منه أو من مبدأ آخر فقولنا في هذه كقولكم في ذلك والاولى بنا وبكم اضافة ذلك الى الله تعالى اما بغير واسطة أو بواسطة الملائكة ولكن وقت استحقاق حصولها انصرفت همه النبي اليه وتعين نظام الخلق بغير ظهوره لاستمرار نظام الشرع فيكون ذلك مرجحاً جهة الوجود ويكون الشيء في نفسه ممكناً والمبدأ به سمحاً جواداً ولكن لا يفيض منه الا اذا ترحمت الحاجة الى وجوده وصار الخلق برهمة ينافيه الا اذا احتاج نبي في اثبات نبوته اليه لاضافة الخلق فهذا كله لا يفي بمساق كلامهم ولا يلزمهم ما افترضوا باب الاختصاص للنبي بخاصية تخالف عادة الناس فان مقدار ذلك الاختصاص لا يضبط في العقل امكانه فلم يجب منه الكذب لما تواتر نقله وورد الشرع بتصديقه وعلى الجملة لما كان لا يقبل صورة الحيوان الا المنطقة وانما تفيض القوى الحيوانية علمها من الملائكة التي هي مبادئ الموجودات عندهم ولم يتخلى قط من نقطة الانسان الانسان ومن نقطة الفرس الفرس من حيث ان حصوله من الفرس او يجب ترجيح المناسبة بصورة الفرس على سائر الصور فلم يقبل الا الصورة المرجحة بهذا الطريق وكذلك لم ينبت من الشجر قط هضبة ولا من بذر الكثرى تفاح ثم رأينا اجناساً من الحيوانات تتولد من التراب ولا تتولد قط كالديدان ومنها ما يتولد ويتوالد جميعها كالفأر والحية والعقرب وكان تولدها من التراب ويختلف استعدادها لقبول الصور بأمرها ورغابتها ولم يكن في القوة البشرية الاطلاع عليهم الا ليس تفيض الصور عندهم من الملائكة بالتشهي ولا خرافة لا تفيض على كل محل الامانة بن قبوله بكونه مستعداً في نفسه والاستعدادات مختلفة ومبادئها عندهم امتزاجات الكواكب واختلاف نسب الاجرام العلوية في حركاتها فقد انضج من هذا ان مبادئ الاستعدادات فيها غرائب وعجائب حتى توصل ارباب الطب لمعات من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم الى مزج القوى السماوية بالخواص المعدنية واتخذوا اشكالاً من هذه الارضية وطلبوا الحاطات المخصوصة من الطوائع وأحدثوا بها أموراً غريبة في العالم فربما دفعوا الحية والعقرب عن بلدوا البقي عن بلد الى غير ذلك من أمور تعرف من علم الطب لمعات فاذا خرجت عن ضبط مبادئ الاستعدادات ولم تقف على كنهها ولم يكن لها سبيل الى حصرها فنأين تعلم استحالة

فما لا يزال الله الان يدعي ان صور الاشياء حاصلة في النفوس المادية

أزلياً بناء على أنها عامة بمبادئ الاشياء أعني العلة الاولى وسائر ما يستند اليها من العقول والعلوم بالعلم يستلزم العلم بالعلوم وبذلك العلم حاضرة له تعالى لانها عامة لانه لا يفتقر علمه الى العلم بالاشياء الحادثة وأما من يدعي ان علم العقول صوراً بها فهو يذهب الى ان تلك الصور كانت علمهم للعقول كذلك هي علم الاول تعالى وهذا (قل الامام الغزالي) المعلول الاول ينبغي أ

لا يعقل الانفسه لانه لو عقل غيره كان ذلك العقل غير ذاته ولا يقتضي العقل غير عقله ذاته لان عقل ذاته واحد حقيقي واحد والواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد ولا عقله غير ذاته فينبغي ان لا يعقل غيره وليس ذلك العقل واجب الوجود لذاته حتى يستغنى عن العلة لا متنازع فيه بل الواجب وليس ايضا من ضرورة المعلوم الاول كونه يمكن الوجود فان امكان الوجود ضروري في كل معلول اما كون المعلوم علما باله ليس ضروريا في وجود ذاته فظهر ان الكثرة ٦٩ الحاصلة من علمه بالمبدأ محال اذ ليس له عقل حتى يحصل بها وليس ايضا الواجب الوجود ولا من ضرورة وجود ذات المعلوم (قال) وهذا لا يخرج منه ويمكن التفصي عنه بان يقال لم لا يجوز ان يصدر عقل المعلوم الاول مسبباً من المبدأ الاول فانهم لم يمتدوا من كون الواحد مصدرا للكثرة اذا كان هناك شرط أو واسطة ثم يصدر من المبدأ الاول بواسطة عقل المعلوم الاول ذاته ومبدأه عقله للعقل الثاني وهكذا ثم ان كلامه رحمه الله تعالى يشعر بان لوازم الماهيات ضرورية لا تحتاج الى علة وليس كذلك فانها وان لم تقتض الله لغيره باعتبار وجودها لكونها غير موجودة لكنها مقتضية لها باعتبار انصاف الماهية بها لان الانصاف من حيث هو وليس مما يستغنى عن العقل كما يذكره في باب الله والامكان سببه الماهية باعتبار الوجود وليس وصفها وجودا في الخارج حتى يحتاج الى علة موجودة في الخارج فله فيلزم تأخر الامكان

حصول استعدادات في بعض الاجسام للاستحالة في الاطوار في اقرب زمان حتى يستعد لقبول صورة ما كان يستعد لها من قبل وينتمى ذلك معجزة وما انكار هذا الانصاف الحاصلة والانس بالموجودات الغالبة والذهول عن اسرار الله سبحانه في الخلقة والفطرة ومن استقر انحاء المعلوم لم يستعد من قدرة الله ما يمكن من معجزات الانبياء بحال من الاحوال (فان قيل) فنحن نساعدكم على ان كل ممكن مقدور لله تعالى وانتم تساعدون على ان كل محال فليس مقدور ومن الاشياء ما يعرف استحالتها ومنها ما يعرف امكانه ومنها ما يقف العقل عنده فلا يقضى فيه باستحالة ولا امكان فالآن ما حد المحال عنكم فان رجح الى الجمع بين النفي والاثبات في شئ واحد فقولوا ان كل شئ ليس هذا ذلك ولا ذلك هذا فلا يستدعي وجود أحدهما وجود الآخر وقولوا ان الله تعالى يقدر على خلق ارادة من غير علم بالمراد وخلق علم من غير حيلة و يقدر على ان يحرك يده ميت و يقدره و يكتب بيده مجلدات و يعطى صناعات وهو مفتوح العين بمحمد بصره فحوله لا يرى ولا حيلة فيه ولا قدرة له عليه وانما هذه الافعال المنظومة بخلقه الله تعالى مع تحريك يده والحركة من جهة الله وبجور هذا يبطل الفرق بين الحركة الاختيارية وبين الرعدة ولا يدل الفعل المحكم على العلم ولا على قدرة الفاعل وينبغي ان يقدر على قلب الاجناس في قلب الجوهر عرضا و يقاب العلم قدرة والسواد بياضا والصوت رائحة كما يقدر على قلب الجاد حيوانا والجرح ذهابا يلزم عليه ايضا من المحالات ما لا يحصره (والجواب) ان المحل غير مقدور عليه والمحال اثبات الشئ مع نفيه أو اثبات الاخص مع نفي الاعم أو اثبات الاثنين مع نفي الواحد وما لا يرجع الى هذا فليس محال وما ليس محال فهو مقدور اما الجمع بين السواد والبياض فمحال لاننا نفهم من اثبات صورة السواد في المحل نفي ماهية البياض وجود السواد فاذا صار نفي البياض مفهوما من اثبات السواد كان اثبات البياض مع نفيه محالا وانما لا يجوز كون الشخص في مكانين لاننا نفهم من كونه في البيت عدم كونه في غير البيت فلا يمكن تقديره في غير البيت مع كونه في البيت المفهوم انه فيه عن غيره وكذلك يفهم من الارادة طلب معلوم فان فرض طلب ولا علم لم تكن ارادة وكان فيه نفي ما فهمناه والجاد يستحيل ان يخلق فيه العلم لاننا نفهم من الجاد ما لا يدرك فان خلق فيه ادراك فتمت به جادا بالمعنى الذي فهمناه محال وان لم يدرك فتمت به جادا علما ولا يدرك به شئ محال فهذا وجه استحالتها (واما قلب الاجناس) فقد قال بعض المتكلمين انه مقدور لله تعالى فنقول مصير ان شئ شيا آخر غير عقول لان السواد اذا انقلب كدرجة مثلا فالسواد باق أم لا فان كان معدوما فلم ينقلب بل عدم ذلك ووجوده وان كان موجودا مع القدرة فلم ينقلب واكن انضاف اليه غيره وان بقي السواد والقدرة معدومة فلم ينقلب بل بقي على ماهو عليه واذا قلنا انقلب الدم من اوردنا به اب تلك المادة بعينه اختلفت صورتها وابتعدت صورة أخرى فرجع الحاصل الى أن صورة معدومة وصورة معدومة في ذاتها تعاقب علمها الصورتان اذا قلنا انقلب الماء هرا ابا لتسخين اوردنا به أن المادة القابلة له صورة الماهية خلت هذه الصورة وقدمت صورة أخرى فالمادة مشتركة والصورة متغيرة كذلك اذا قلنا انقلب العصا من انا والتراب حيوانا وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة ولا بين السواد والكدرة ولا بين سائر الاجناس مادة مشتركة فكان هذا محالا من ذلك الوجه اما نحن بل الله تعالى يدهميت ونهيه على صورة حتى نقول و يكتم حتى يحجب

عن وجوده ان كان في الخارج (اشارت) ان عقل المعلوم الاول انفسه لا يجوز ان يكون نفسه لان الله لم يغير المعلوم في غيره فله كونه في المبدأ الاول كذلك فيلزم فيه كثرة باعتبار ما يصلح ان يكون به حقيقة فلا كثره (وجوابه) ان عقله لذاته عين ذاته وكون العلم غير المعلوم انما هو في عقله غير ذاته فان العقل هو الماهية المجردة عن القواشي القريبة واللواحق المادية الحاضرة عند الذات المجردة وذاته ماهية مجردة حاضرة عند غير غائبة عنها (الرابع) ان جرم الفلك الاعظم لم يمتد من حيث هو في ذات المبدأ

وفيه تركيب من ثلاثة أوجه فلا يجوز أن يكون المعنى الواحد هذا الذي (أخذها) أنه مركب من صورة وهيولى وهما متغايران
 وليس أحدهما مادة مستقلة للأخرى حتى تكون أحدهما بواسطة الأخرى من غير علاقة زائدة (وثانيها) أن الجرم الأقصى على حد
 مخصوص في الكبر فاختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير لا بد له من مخصص زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لزيادة
 الاختصاص بذلك القدر على وجوده ٧٠ وهذا بخلاف العقل فإنه وجوده محض لا يختص بمقدار دون مقدار فيجوز فيه

من حركة هذه الكتابة المنظومة فليس يستحيل في نفسه مهما أحلنا الحوادث إلى إرادة مختار وانما هو
 مستنكر لأطراف العادة بخلافه وقولنا كيهطل به دلالة أحكام الفعل على علم الفاعل فليس كذلك فإن
 الفاعل الآن هو الله تعالى وهو المحكم وهو عالم به فاما قواكم أنه لا يبقى فرق بين الرعدة والحركة المختارة
 فنقول انما أدركنا ذلك من أنفسنا لا بأشاهدنا من أنفسنا تفرقة ضرورية بين الحالتين فغيرنا عن ذلك
 الفارق بالقدرة فعرنا أن الواقع من القسمين المذكورين أحدهما في حالة والأخر في حالة وهو إيجاد الحركة
 مع القدرة عليهم في حالة وإيجاد الحركة دون القدرة في حالة أخرى وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ورأينا حركات
 كثيرة منظومة حصل لنا العلم بقدرة هذه علوم يخاطبها الله تعالى بجاري العادات يعرف بها وجود
 أحد قسمي الامكان ولا يتبين به استعمال القسم الثاني كما سبق (مسئلة) في تعبيرهم عن كلمة البرهان
 العقلي على أن نفس الانسان جوهر ورواحي قائم بنفسه لا يتحد بغيره وليس بجسم ولا منطبق في الجسم ولا
 هو متصل بالبدن ولا منفصل عنه كما أن الله تعالى ليس بخارج العالم ولا داخل العالم وكذا الملائكة
 عندهم (والغرض) في هذا يستدعي شرح مذهبهم في القوى الحيوانية والانسانية (والقوى الحيوانية)
 تنقسم عندهم إلى قسمين محرك ومدركة (والمدركة) قسمان ظاهرة وباطنة (فالظاهرة) هي الحواس
 الخمس وهي معان منطبعة في الاجسام أعني هذه القوى (وأما الباطنة) فتلاثة (أحداها) القوة الخيالية
 في مقدم الدماغ ورأى القوة الباصرة وفيها يتبع صور الاشياء المرئية بعد تغميض العين بل ينطبع فيها
 ما يورده الحواس الخمس فيجتمع فيه ويسمى الحس المشترك لذلك ولولا كان من رأى العسل الأبيض لم
 يدرك حلاوته الابالذوق فاذا رآه ثانيا لم يدرك حلاوته مالم يدق كالمرة الاولى ولكن فيه معنى يحكم بان هذا
 الأبيض هو الحلو فلا بد وان يكون عنده حاك قد اجتمع عنده الامران أعني اللون والحلاوة حتى قضى
 عنده وجود أحدهما بوجود الآخر (والثانية) القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني وكان القوة الاولى
 تدرك الصور والمراد بالصور ما لا بد لوجوده من مادة أي جسم والمراد بالمعاني ما لا يستدعي وجوده جسما
 ولكن قد يعرض له أن يكون في جسم كالعداوة والموافقة فان الشاة تدرك من الذئب لونه وشكله وهيئته
 وذلك لا يكون في جسم وتدرك أيضا كونه مخالفا لها وتدرك اسخلة شكل الام ولونها ثم تدرك موافقتها
 وملايمتها لذلك تهرب من الذئب وتعدو وخلف الام والمخالفة والموافقة ليس من ضرورتها أن يكونا
 في الاجسام كاللون والشكل ولكن قد يعرض لهما أن يكونا في الاجسام أيضا فكانت هذه القوة معبأة
 للقوة الثانية وهذا محل التجويف الاخير من الدماغ (أما الثالثة) فهي القوة التي تسمى في الحيوان
 مخيلة وفي الانسان مفكرة وشأنها أن تتركب الصور المحسوسة بعضها مع بعض وتركب المعاني على الصور
 وهي بالتجويف الاوسط بين حافظ الصور وحافظ المعاني ولذلك بقدر الانسان على أن يتخيل أن فرسا
 يطير ونهضا رأسه رأس انسان وبدنه بدن فرس الى غير ذلك من التراكيب وان لم يشاهد مثل ذلك
 والاولى أن تلحق هذه القوة بالقوى المحركة كما سيأتى لا بالقوى المدركة وانما عرفت مواضع هذه القوى
 بصناعة الطب فان الآفة اذا نزلت به هذه التجويفات اختلفت هذه الامور ثم زعموا أن القوة التي
 تنطبع فيها صور المحسوسات بالجسوس الحواس الخمس تحفظ تلك الصور حتى تبقى بعد القبول والشيء يحفظ
 الشيء لا بالقوة التي بها يقبل فان الماء يقبل ولا يحفظ والشمع يقبل برطوبته ويحفظ بيبوسة بخلاف

أن يقال لا يحتاج إلى
 علاقة بسيطة (وثالثها) أن
 الفلك الأقصى فيه نقطتان
 متقابلتان تسميان بالنقطتين
 لا يتبدل وضعهما أصلا
 بخلاف النقطتين الماقيمتين
 المفروضة فان كان الفلك
 الأقصى متشابه الاجزاء
 فلم لزم تعيين نقطتين من
 بين سائر النقط لكونهما
 قطبين وان كان مختلفا
 ففي بعضها خواص ليس
 في البعض فاما مبدأ تلك
 الاختلافات (قال) وهذا
 أيضا لا يخرج عنه
 (والجواب) ان معلومات
 العقل الاول لما كانت في
 بادئ النظر ثلاثة الفلك
 الأقصى ونفسه والعقل
 الثاني اكتفوا بالجهات
 الثلاث وقالوا الفلك
 الأقصى صدر عنه باعتبار
 امكانه لا على معنى ان
 الجهات الموجبة لكثرته
 المعلوم منحصرة في هذه
 الثلاثة ولان امكانه كان
 في صدور الفلك بل لان
 المعلوم في الظاهر ثلاثة
 وان الامكان لا يدخل في
 صدور الفلك باعتبار كونه
 جهة له دون مادته حتى
 انهم صرحوا في مواضع

غير معدودة بأن شيرى الفلك الأقصى انما صدر عن العقل الاول باعتبار امكانه وصورة باعتبار وجوده وما ذكره الامام
 الرازي من ان الجسم الفلكي من كل مقولة من الاعراض نوعا واحدا وانواعا من الحكم والامتنع والمقتضى وأن يفعل وأن يفعل فاذا أسندنا
 هذه الاشياء الى جهتين أو ثلاثة أو أربعة فقد أسندنا الى الجهة الواحدة أكثر من واحد فيمكن دعه بان يقال اذا جاز للموجود الاثنين
 والثلاثة بفتح باب السكينة في المعلومات فيجوز أن تصدق بالحيولى والصورية والنفس باعتبار الجهات الثلاث ثم تصدق بالاعراض المختلفة

تحرير مصورة بعينها بواسطة الصورة وبهذه بواسطة البصر وأما الخصصة فتقدر مخصوص دون سائر المقادير وهو ما لا يكون
 هي بولاه غير قابلة لذلك المقدار أول كون صورتها النوعية معقضية لذلك المقدار بخصوص وأما أن الفلك الأقصى فيه نقطتان
 لا يتبدل وضعهما بخلاف سائر النقط المفروضة فيه فهو لاجل تعيين الحركة المخصوصة فان الفلك الأقصى اذا تحرك على الوجه الذي
 تحرك عليه فانه يستحيل عقلا أن يصير سائر النقط قطبا فتعين الأقطاب لتعين الحركة ٧١ وتعين الحركة تابع لارادة المبدأ

المحرك بقى الكلام في
 مخصص الارادة منهم من
 قال أصل الحركة للتشبه
 بالمبادئ العالية في أن
 يحصل له بالفعل الكمالات
 التي يمكن حصولها كما
 ان المبادئ العالية قد
 حصل لها بالفعل ما هو
 يمكن الحصول لها من
 الكمالات وخصوصية
 الحركة للعناية بالسافات
 قالوا ان الفلك لو تحرك
 لأعلى الوجه الذي تحرك
 عليه كان التشبه حاصل
 لكن لا يحصل بها الانتظام
 الواقع في الأنواع العنصرية
 على ما ينبغي فذلك اختار
 المبدأ المحرك الحركة على
 هذا الوجه كما ان رجلا خيرا
 لو أراد أن يذهب الى موضع
 مهم لم يمشي يكون الى ذلك
 الموضع طريقا ويكون
 سلوكه لاحدهما فاعلم الغير
 دون سلوك الطريق الآخر
 فان خبرته تجعل على سلوك
 الطريق النافع للغير
 فكذلك هي تاورده الآخرون
 بان كل ما يفعل لغرض
 كان تحصيل ذلك الغرض
 أولى به فلو كان اختيار
 المخصوصية لاجل السافات
 كانت النفوس الفلكية

الماء فكانت الحافظة لهذا الاعتبار غير القابلة فتسمى هذه قوة حافظة وكذا المعاني تنطبع في الوهبة
 وتحفظها قوة تسمى ذاكرة فتصير الادراكات الباطنة بهذا الاعتبار اذا ضم اليها المتخيلة خمسة كما كانت
 الظاهرة خمسة (وأما القوى المحركة) فتقسم الى محركة على معنى انها باعثة على الحركة وإلى محركة
 على معنى انها باعثة على الحركة فاعلة والمحركة على انها باعثة هي القوة النزوعية الشوقية وهي التي اذا
 ارتسم في القوة الخالية التي ذكرناها مصورة مطلوب أو مهرب عنه بعثت القوى المحركة الفاعلة على
 التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تنبث على تحريك تقرب به من الأشياء
 المتخيلة ضارة أو نافعة طلبا للدوشه تسمى قوة غضبية وهي قوة تنبث على تحريك تدفع به الشيء
 المتخيل ضارا أو مفيدا طلبا للغلبة وبهذه القوة يتم الاجتماع التام على الفعل المسمى ارادة (وأما القوة
 المحركة) على انها فاعلة فهي قوة تنبث في الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشجع العضلات
 فتجذب الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء الى جهة الموضع الذي فيه القوة أو ترخيها وتهدا طولها
 فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف الجهة فهذه قوى النفس الحيوانية على طريق الاجال وترك
 التفصيل وأما النفس العاقلة الانسانية المسماة بالناطقة عندهم والمراد بالناطقة العاقلة بالقوة لا بالفعل
 لان النطق أخص ثمرات العقل في الظاهر فنسبت اليه فلهما اقوتان قوة عامة وقوة خاصة وقد يسمى كل
 واحدة عقلا ولكن باشتراك الاسم فالعامة قوة هي مبدأ محرك لبدن الانسان الى الصناعات المرتبة
 الانسانية المستنبط ترتيبها بالرتبة الخاصة بالانسان وأما العالمة فهي التي تسمى النظرية وهي قوة من
 شأنها أن تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة والمكان والجهة وهي الغضائية الكلية التي
 يسميها المتكلمون أحوال امر ووجود أخرى وتسمى الفلاسفة الكليات المجردة فاذن للنفس قوتان
 بالقياس الى جهتين القوة النظرية بالقياس الى جهة الملائكة انهما تأخذ من الملائكة العلوم الحقيقية
 وينبغي أن تكون هذه القوة دائمة القبول من جهة فوق والقوة العملية لها النسبة الى أسفل وهي جهة
 البدن وتديره واصلاح الاخلاق وهذه القوة ينبغي أن تتسلط على سائر القوى البدنية وأن تكون سائر
 القوى متأدية بتأديتها مهورة ونها حتى لا تنفعل ولا تتأثر هي عنها بل تنفعل تلك القوى عنها فلا
 يحدث في النفس من الصفات البدنية هيئات انقيادية تسمى ذرائع بل تكون هي الغالبة ليحصل
 للنفس بسببها هيئات تسمى فضائل فهذا الجواز مافضلوه من القوى الحيوانية والانسانية وطولوا
 بذكرها مع الاعراض عن ذكر القوى النباتية اذ لا حاجة الى ذكرها في غرضنا وليس شيء مما ذكره مما
 يجب انكاره في الشرع فانها أمور مشاهدة أجري الله تعالى العادتها (وانما يريد) أن نعترض الآن على
 دعواهم معرفة كون النفس جوهر قائما بنفسه ببراهين العقل ولست اعترض من يبرهن ذلك
 من قدرة الله تعالى أو يرى ان الشرع جاء بتعريضه بل زعماني في تفصيل الحشر والشرع ان الشرع مصدق
 له ولاكن انت كدعواهم دلالة مجرد العقل والاستغناء عن الشرع فيه فنطالبهم بالدلة (ولهم) فيه براهين
 كثيرة نزعهم (الاول) قولهم ان العلوم العقلية تحل النفس الانسانية وهي مصورة وفيها آحاد لا تنقسم
 فلا بد وان يكون محله أيضا لا ينقسم وكل جسم منقسم فدل أن محله شيء لا ينقسم ويمكن ايراد هذا على
 شرط المنطق باشكاله (وايراده أن يقال) ان كان محل العلم جسمه منقسم فاعلم الحال فيه أيضا منقسم

تستفيد النفع من السافات ولو جاز ذلك لجاز أن يكون أصل الحركة أيضا للنفع في السافات وأنت لا تقولون به وذهب والى الله ما كانت
 حركة الفلك لاجل التشبه بالعقل احتمل أن لا يحصل التشبه إلا بالحركة على الوجه الذي وقعت عليه فذلك اختار المبدأ المحرك تلك
 الحركة على سائر ما رده هذا الوجه أيضا بان المعنى من هذا التشبه هو أن يحصل له بالفعل ما يمكن حصوله له من الاوضاع كما أن
 العقل قد حصل له ما يمكن حصوله له من الكمالات فاذن استحالة أن لا يحصل التشبه إلا بالحركة على الوجه المخصوص اذ لا فرق في

استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل بين هذه الحركة المخصوصة وبين غيرها (فان قلت) الاوضاع التي تحصل بهذه الحركة غير الاوضاع التي تحصل بغيرها يحتمل أن لا يحصل التشبه بالبحر وج هذه الاوضاع الى الفعل (قلت) التشبه ليس في حصول الحاصل بل في مجرد الخروج من القوة الى الفعل كما عرفت فانه فلا فرق بينهما في ذلك ورد بان خروج الكمالات الى الفعل أمر كلي لا يمكن أن يصير غرضاً للحركة الجزئية بل يجب ٧٢ أن يكون الغرض منها أمراً جزئياً يلزمه هذا المعنى الكلي لكن لا سبيل لنا الى

تعيين ذلك الأمر الجزئي
لما أن القول البشري
قاصر عن اكتناه أمثال
ذلك فيجوز أن لا يحصل
ذلك الغرض الجزئي الا
بتلك الحركة المخصوصة
وقيل يحتمل أن تكون
هيولى كل فلك لا تقبل الا
تلك الحركة المخصوصة
فاختارها على السكون
ليحصل الاوضاع الممكنة
الحصول وبذلك تعين
النقطتان القطبية والظاهر
انه لا فرق بين الحركة على
هذين القطبين وبين
الحركة على قطبين
آخرين يكون بعدهما بين
الاول والاخر في كل
واحد من الجانبين قدر
نصف عشر شعيرة فلا
يقصرون أن تكون طبيعة
الهيولى قابلة لاحد اتجاهها
دون الاخرى نعم لو كان
ثمة أمور متخالفة لا يمكن
أن يقال هي تقبل الحركة
صوب أحد هاتين الآخر
(الخامس) انهم ذهبوا
الى أن قلت التصورات
مستند الى العقل الثاني
باعتبارها من الجهات
من الامكان وتوجد
والجواب وقيل من

السكن العلم الحال فيه غير منقسم فالمحل ليس جسماً وهو هذا هو قياس شرطى استثنى فيه نقيض التالي
فينتج نقيض المقدم بالاتفاق فلا نظري في صحة شكل القياس ولا نظراً في المقدمات فان الاول قولنا
ان كل حال فنقسم بنقسم لا محالة بفرض القسمة في محله وهو أولى ولا يمكن التشكك فيه والثاني قولنا
ان العلم الواحد محل في الآدمي وهو لا ينقسم لانه لو انقسم الى غير نهاية كان محالاً وان كان له نهاية فيشتمل
على آحاد لا محالة لا تنقسم وعلى الجملة فنحن نعلم أشياء ولا نقدر أن نفرض زوال بعضها وبقاء البعض
من حيث انه لا بعض لها (الاعتراض) على مقامين (المقام الاول) ان يقال لم تذكر ون على من يقول
محل العلم جوهر فرد محير لا ينقسم وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين ولا يبق بعده الاستبعاد وهو
انه كيف تمحل العلوم كلها في جوهر فرد وتكون جميع الجواهر الطبيعية معطلة والاستبعاد لا خير فيه اذ
يتوجه على مذهبه أيضاً انه كيف تكون النفس شيئاً واحداً لا يتجزأ ولا يشار اليه ولا يكون داخل
البدن ولا خارجة ولا متصلاً بالجسم ولا منفصلاً عنه الا اننا لا نؤثر في هذا المقام هذان القول في مسألة
الجزء الذي لا يتجزأ طول (ولهم فيه أدلة هندسية يطول الكلام عليها) ومن جملتها قولهم جوهر فرد بين
جوهرين هل يلاقي أحدهما الطرفين منه عين ما يلاقيه الآخر أو غيرهما كان عينه فهو محال اذ يلزم منه
تلاقى الطرفين وان ملاقى الملاقى ملاقى وان كان ما يلاقيه غيره ففيه اثبات التعدد والانقسام وهذه
شبهة يطول حلها وبنائغية عن الخوض فيها فلنعدل الى مقام آخر (المقام الثاني) ان نقول ما ذكرتموه
من ان كل حال في جسم فينبغي أن ينقسم باطل عليكم بما تذكره القوة الوهمية التي في الشاة من عداوة
الذئب فانها في حكم شيء واحد لا يتصور تقسيمه اذ ليس للعداوة بعض حتى يقدر ادراك بعضها وزوال
بعضه وقد حصل ادراكها في قوة جسمانية عندكم فان نفوس انبهاهم من طبيعة في الاجسام لا تبقى بعد
الموت (وقد اتفقوا عليه) وان أمكنهم ان يتكفوا تقدير الانقسام في المراكات بالحواس الخمس وبالحس
المشترك والقوة الحافظة للصور فلا يمكنهم تقدير الانقسام في هذه الماهى التي ليس من شرطها أن تكون
في مادة (فان قيل) الشاة لا تدرك العداوة المطلقة المحررة عن المادة بل تدرك عداوة الذئب المعين
الشخص مقروناً بخصه وبشكه والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة عن المادة والاشخاص (قلنا)
الشاة قد أدركت لون الذئب وشكله ثم عداوته فان كان اللون ينطبع في القوة الباصرة فكذلك الشكل
وينقسم بانقسام محل البصر فالعداوة بما أدركها فان أدركت بجسم فاینقسم وبالبست شعري ما حال
ذلك الادراك اذا قسم وكيف يكون بعضه أهو ادراك البعض العداوة فكيف يكون لها بعض أو كل قسم
ادراك لكل العداوة فتكون العداوة معلومة مراراً بشيوت ادراكها في كل قسم من أقسام المحل فاذن
هذه شبهة مشككة لهم في برهانهم فلا بد من الحل (فان قيل) هذه مناقضة في المعقولات لا تنقض فانكم
مهمالم تقدر راعى الشك في المقدمات وهو العلم الواحد لا ينقسم وان ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم
لم يكن لكم الشك في النتيجة (والجواب) ان هذا الكتاب ما صنفناه الا لبيان التناقض والتناقض في كلام
الفلاسفة وقد حصل اذا انتقض به أحد الأمرين اما ما ذكره في النفس الماطقة أو ما ذكره في القوة
الوعائية ثم نقول هذه المناقضة تبين انهم غفلوا عن مريض بل ليس في القياس وليس موضع الالتباس
فوطم ان العلم ينطبع في الجسم انطباع اللون في المتلون وينقسم اللون بانقسام المتلون فينقسم العلم

بالقسم
انهم لم يقنعوا وبأن يكون القول في العشرة فيجوز أن يكون مبدأ ذلك المتوهم بقولا كثيرة (لا ينفرد) هم وان لم يقطعوا
بأنحصارها في العشرة الا انهم حوزوا انحصارها فيها بل جعلوا الانحصار اجتهاداً لا برهاناً لان يكون محتملاً على
أعمقهم (لا يقال) لم لا يجوز ان يكون في العقل الى جهات كثيرة لم نلح عليها او يصدر عنه باعتبارها تلك الكثرة اذ هم لم يقطعوا

بأن حشيات كل عقل مضمرة في الثلاث أو الأربع (لأننا نقول) إذا جاز أن يكون في المعلول الشئ من جهة متكررة لم نطلع عليها أبهر
أن يكون في المعلول الأول أيضا كذلك فيحصل به الاستغناء عن العقول الباقية أذ يجوز حينئذ أن يصدر عن المعلول الأول باعتبار
تلك الجهات اجرام الافلاك ونفوسها من غير احتياج الى عقل ثان وثالث وهم لا يجوزونه لأنهم وإن لم يقطعوا بانحصارها في العشرة
لكنهم جزموا بانها لا تكون أقل منها (لا يقال) جزمهم بانها لا تكون أقل من العشرة ٧٣ إنما كان لاختلاف حركات الافلاك لأن

حركاتها لا تشبه بها فلو كان
المشبه به واحدا كان
الكل يتحرك الى جهة واحدة
على حد واحد من السرعة
والبطء (لأننا نقول) بعد
تسلم ان حركاتها لا تشبه
فلانسلم ان اختلاف
الحركات يدل على تعدد
المشبه به تجاوز أن يكون
المشبه به عقلا واحدا
واختلاف الحركات
لاختلاف جهة التشبه
لا يلزم من بيان لنفي هذا
الاحتمال وأيضا لا يثبت
وجود العقل العاشر إذ
ليس ذلك بتشبه به حتى
يدان على وجوده فيجوز
أن يكون العقل التاسع
الموجب لذلك التاسع
موجدا للعالم العنصري
بواسطة حشيات
واعتبارات لم نطلع عليها
(السادس) ان الامكان
طبيعيه واحدة لا تختلف
الابا لمختلفات فكيف
صدر عنه تارة الفلك
الاقي وتارة فلك غيره
وتارة هيولى العالم
العنصري ولم يصدر عنه
تارة شئ أصلا كما في امكان
زيد مثلا وأي مناسبة
بين امكان المعلول الأول
وبين وجود الفلك الاقي

بأنقسام محله والخلل في لفظ الانطباع اذ يمكن أن لا تكون نسبة العلم الى محله كنسبة اللون الى المتلون
حتى يقال انه منسبط عليه ومنطبع فيه ومنشتر في حوافيه فينقسم بانقسامه فاعلم نسبة العلم الى محله
على وجه آخر وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل بل نسبته اليه كنسبة اذراك العداوة
الى الجسم ووجوده نسبة الاوصاف الى محالها ليست محصورة في فن واحد ولا معلومة التفصيل لنا علما
نثق به فالحكم عليه دون الاحاطة بتفصيل النسبة حكم غير موقوف به وعلى الجلة لا ينكر ان ما ذكره ومما
يقوى الظن وبقائه وانما ينكر كونه معلوما يقينا علما لا يجوز الغلط فيه ولا يتطرق اليه الشك وهذا
القدر مشكك فيه (دليل ثان) قالوا ان كان العلم بالمادة الواحد العقلي وهو المعلوم المجرد عن المادة
منطبعها في المادة انطباع الاعراض في الجواهر الجسمانية لم انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم كما سبق
وان لم يكن منطبعها فيه ولا منسبطا عليه واستكره لفظ الانطباع فتعدل الى عبارة أخرى ونقول هل
للعلم نسبة الى العالم أم لا ومحال قطع النسبة فانه ان قطعت النسبة عنه فكونه عالما به لم صار أولى من كون
غيره عالما به وان كان له نسبة فلا يتخلون ثلاثة أقسام اما ان تكون النسبة لكل جزء من أجزاء المحل
أو تكون لبعض أجزاء المحل دون البعض أو لا يكون لواحد من الأجزاء نسبة اليه وباطل ان يقال
لنسبة لواحد من الأجزاء انه اذا لم يكن للآخر نسبة لم يكن للجموع نسبة فان المجتمع من المبادئ
مباين وباطل ان يقال النسبة لبعض فان الذي لا نسبة له ليس له من معناه شئ وليس كلاً منافيه
وباطل ان يقال لكل جزء مقرر نسبة الى الذات لانه ان كانت النسبة الى ذات العلم باسمه فمعلوم أن
كل واحد من الأجزاء ليس هو جزء من المعلوم بل المعلوم كما هو فيكون معقولا مرات لانهاية لها بالفعل وان
كان كل جزء له نسبة أخرى غير النسبة التي للجزء الآخر الى ذات العلم فذات العلم اذن متفصلة في المعنى وقد
بيننا ان العلم للمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم في المعنى وان كان نسبة كل واحد الى شئ من ذات العلم
غير ما اليه نسبة الآخر فانه انقسام ذات العلم بهذا أظهر وهو محال ومن هذا يتبين ان المحسوسات المنطبعة
في الحواس الخمس لا تكون الامثلة اصورا جزئية متقدمة فان الادراك معناه حصول مثال المدرك في
نفس المدرك ويكون لكل جزء من مثال المحسوس نسبة الى جزء من الآلة الجسمانية (والاعراض
على هذا ما سبق) فان تبديل لفظ الانطباع بلفظ النسبة لا يدرك الشبهة فيما ينطبع في القوة الوهمية للشاة
من عداوة الذئب كما ذكره فانه ادراك لا محالة وله نسبة اليه ويلزم في تلك النسبة ما ذكره فانه عداوة
ليست أمرا مقدورا له كمية مقدار به حتى ينطبع مثاله في جسم مقدر وتنسب أجزاءها الى أجزائه
وتكون شكل الذئب مقدرا لا يكتفي فان الشاة أدركت شأ سوي شكله وهو الخالفة والمضادة والعداوة
والزيادة على الشكل من العداوة وليس لها مقدار وقد أدركته بجسم مقدور هذه الصورة مشككة
في هذا البرهان كما في الأول (فان قال قائل) هلا دفعتم هذه البراهين بان العلم يحل من الجسم في جوهر
متحيز لا يتجزأ وهو الجوهر الفرد (قلنا) ان الكلام في الجوهر الفرد يتعلق بشبه هندسية بطول القول
في حلها ثم ليس فيه ما يدفع الاشكال فانه يلزم أن تكون القدرة والارادة أيضا في ذلك الجزء فان
للإنسان قوة لا يتصور ذلك الا بقدرة وارادة ولا تتصور الارادة الا بعلم وقدرة وتري الكتابة في اليد
والاصابع والعلم بها ليس في اليد اذ لا يزول بقطع اليد ولا ارادتها في اليد فانه قد يرد بها بعد شلل اليد

(١٠ - تهافت غزالي) وكذلك كيف يلزم من عقل المعلول الاول نفسه ومبدأه شيئا آخران ولا يلزم ذلك في انسان
(وجوابه) أنهم لم يقولوا ان امكان العقل الاول أو جب وجود جرم الفلك الاول بل ان العقل بخصوصية ذاته باعتبار امكانه هو جب ذلك
ولا يلزم ان يفعل غير العقل الاول ما فعله بتوسط امكانه وان كان امكانها متحد بالحقيقة لان العقل الاول مخالف بالحقيقة لساير
الانواع عتولا كانت أو نفوسا أو اجساما فيجوز أن يكون العقل الاول يصدر عنه بواسطة امكانه فلك ولا يصدر عنه بواسطة

امكانه ذلك بل شيء أصلا وأما قوله وأي مناسبة بين إمكان العقل الأول وجود القلب الأخصي فغيره بعد لأن المتصور وبين جهات متعددة في أمر بسيط يصير بها عدد الكثير لا يتبين خصوصية مناسبة بين تلك الجهة وبين الصادر ترتب عليها الصدور فان القوى البشرية قاصرة عن ادراك مثل تلك المناسبة في أكثر الاشياء فكيف في المبادئ العالية وأما قوله وكذلك كيف يلزم من تعقل المعلوم الأول نفسه ومبدأ شيئا آخران ٧٤ ولا يلزم في انسان فقد عرفت جوابه بما قلنا في الامكان هذا ما ذكره الامام الغزالي

وتعذر لا لعدم الارادة بل لعدم القدرة (دليل ثالث) قولهم العلم لو كان في جزء من الجسم لكان العالم ذلك الجزء دون سائر اجزاء الانسان والانسان يقال له عالم والعالمية صفة له على الجملة من غير نسبة الى محل مخصوص وهذا هو سقائه يسمى مبصرا واسما عاودا ثاقوا وكذا الابهيمة توصف به وذلك لا يدل على ان ادراك المحسوسات ليس بالجسم بل هو نوع من التجوز كما يقال فلا في بغداد وان كان هو في جزء من جملة بغداد لا في جميعها واكن يضاف الى الجملة (دليل رابع) قالوا ان كان العلم محل جزا من القلب والدماغ مثلا فالجهل ضده فيه يعني أن يجوز قيامه بجزء آخر من القلب والدماغ ويكون الانسان في حالة واحدة عالما وجاهلا بشي واحد فلما استعمل ذلك تبين ان محل الجهل هو محل العلم وان ذلك المحل واحد يستعمل اجتماع الضدين فيه فانه لو كان منقسما لما استحتم قيام الجهل ببعضه والعلم ببعضه لان الشيء في محل لا يضاده ضده في محل آخر كما تجتمع البلوقية في فرس واحد والسواد والبياض في العين الواحدة ولكن في محايين ولا يلزم هذا في الحواس فانه لا ضد لادراكها ولكنها قد يدرك وقد لا يدرك فليس بينهما الاتقابل الوجود والعدم فلا جرم نقول يدرك بعض اجزائه كالعين والاذن ولا يدرك سائر يديه وليس فيه تنقض ولا يفتى عن هذا قولكم ان العالمية مضادة للعالمية والحكم عام لجميع البدن اذ يستحيل أن يكون الحكم في غير محل العلة والعالم هو المحل الذي قام العلم به فان أطلق الاسم على الجملة نبأ المجاز كما يقال هو في بغداد وان كان هو في بعضها وكما يقال هو مبصر وان كان بالضرورة يعلم ان حكم الابصار لا يثبت للرجل واليد بل يختص بالعين وتضاد الاحكام كتضاد الاعمال فان الاحكام تقتصر على محال العمل ولا يختص على هذا قول القائل ان المحل المنتهى لقبول العلم والجهل من الانسان واحدة فتضادان عليه فان عندكم ان كل جسم فيه حياة فهو قابل للعلم والجهل ولم يشترطوا سوى الحياة بشرطة أخرى وسائر اجزاء البدن عندكم في قبول العلم على وتيرة واحدة (الاعتراض) ان هذا ينقلب عليكم في الشهوة والشوق والارادة فان هذه الامور تثبت للبهائم والانسان وهي معان تنطبع في الجسم ثم يستحيل ان يفر عما يشتهي اليه فجميع فيه النفرة والميل الى شيء واحد بوجود الشوق في محل والنفرة في محل آخر وذلك لا يدل على انها لا تحل الاجسام وذلك لان هذه القوى وان كانت كثيرة ومتوزعة على آلات مختلفة فلها رابطة واحدة وهي النفس وذلك للبهيمة والانسان جميعا واذا اتحدت الرابطة استحال الاتحادات المتناقضة بالنسبة اليه وهذا لا يدل على كون النفس غير منطبع في الجسم كما في البهائم (دليل خامس) قولهم ان كان العقل يدرك المعقول بالاجسامية فهو لا يعقل نفسه والتالي محال فانه يعقل نفسه فالعقل محال (قلنا) نسلم ان استثناء نقیض التالي ينتج نقیض المقدم ولكن اذا ثبت للاروم بين التالي والمقدم فنقول من نسلم لزوم التالي وما الدليل عليه (فان قيل) الدليل عليه ان الابصار لما كان بجسم فالابصار لا يتعلق بالابصار فالرؤية لا ترى والسمع لا يسمع وكذا سائر الحواس فان كان العقل لا يدرك الاجسام فلا يدرك نفسه والعقل كما يعقل غيره يعقل نفسه فان الواحد منا كما يعقل غيره يعقل نفسه ويعقل أنه عقل غيره وانه عقل نفسه (قلنا) ماذا كرموه فاسد من وجهين (أحدهما) ان الابصار عندنا يجوز ان يتعلق بنفسه فيكون ابصاره لغيره وان نفسه كما يكون العلم الواحد علما بغيره وعلما بنفسه ولكن العادة جارية بخلاف ذلك ونخرق العادات عندنا جائز (والثاني) وهو اقوى اناسمنا هذا في الحواس ولكن لما قلنا ان اذا امتنع

من الاعتراضات عليهم في هذا المقام وقد ذكر ههنا وجوه من الاعتراضات جارية مجرى ما ذكر فلا تطول الكلام يذكرها (قال الامام الغزالي) ما ذكره الحكيمة من ان الله تعالى فاعل العالم وصانعه وان العالم فعله تابع من منهم اذ لا تصور على قوانيهم ان يكون العالم من صنع الله تعالى وفعله من ثلاثه اوجه وجه في الفاعل ووجه في الفعل ووجه في نسبة مشتركة بينهما اما الذي في الفاعل فهو انه لا بد أن يكون المؤثر مختارا مريدا لما فعله حتى يكون فاعلا والله تعالى عندهم موجب لا مختارا واما الذي في الفعل فهو ان الفعل هو الحادث والعالم عندهم قديم فلا يكون فعلا له تعالى او ما الذي في النسبة المشتركة فهو ان الله تعالى عندهم واحد من جميع الوجوه وعندهم ان الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد والعالم مركب من مختلفات فلا يكون صادرا

منه وفعله تعالى ثم قال ولحق وجه كل واحد من هذه الثلاثة ومحصل كلامه في الاول هو ان الفاعل عبارة عن مصدر عنه الفعل بالارادة ومن قال السراج يفعل الضوء والشخص يفعل الظل فهو محازف أو متوسع في التجوز توسعا خارقا عن الحد باطلاق الفاعل على ما ليس فاعلا مجردا لا مشترك في النسبة بدليل انه لو سلب الفعل عن الجسام وقيل الجسام لا فعل له وانما الفعل لا يعي وان لصح وكان كلاما مقبولا وصحح السلب من امارات المجاز كما علم في موضعه ونقسم الفعل الى الارادي والطبيعي غير صحيح علم

صحيح الحقيقة وقولنا فعل بالاطبع وان كان متناقضا نظرا الى معناه الحقيقي الا ان عدم استنكاره باعتباره فعل بالفعل مجازا عن مجزوء
التأثير بسبب قرينة ممانعة عن جملة على حقيقة اعني قولنا بالاطبع وقولنا فعل بالارادة ذكر على التحقيق كقولنا نظرا بعينه وتكلم
بلسانه وعدم استنكاره بناء على ان الفعل قد يستعمل مجازا في غير الاختيارى ويكون ذكر الاختيارى لدفع توهم ذلك المجاز كما كان
النظر والتكلم يستعملان في غير معناه مجازا ويكون قوله بعينه وبلسانه دقعا ٧٥ لتوهم ذلك المجاز وقول العرب النار تحرق

والشئ يلج يبرد والسق موني
تسهل وأمثال ذلك مجاز
لان كل ما ذكر يتضمن
الفعل لان معنى قولهم النار
تحرق انها تفعل الاحراق
وكذا في غيره والفعل
يتضمن معنى الارادة
ولا ارادة في شئ منها بدليل
انا لو فرضنا حادثا توقف
في حصوله على امرين
ارادى وغير ارادى اضاف
العقل واللقية الفعل الى
الارادى فان من البقي
انسانا في النار فاقول
هو القاتل دون النار فلو
كان اسم الفاعل بطابق
على المرید وغير المرید
على وجه واحد لم يصف
القتل الى المرید نفسه
لغة وعرفا وعقلا وكونه
تعالى سببا لوجود كل
موجود سواء بطريق
الاجاب لا يصح تسميته
فاعلا ولا تسميته العالم فعلا
وصنعا اذ ليس سببته
له بطريق الاختيار
عندهم ومحصل كلامه في
الثاني ان الفعل هو
الاحداث واخراج الشئ
من العدم الى الوجود
وذلك لا يتصور في القديم
اذ ليس له حالة العدم

ذلك في بعض الحواس لم يمنع في بعض وأى بعد في ان يفترق حكم الحواس في وجه الادراك مع اشتراكها
في انها حسانية كما اختلف البصر واللمس في ان اللمس لا يفقد الادراك الا بانصال الملموس بالآلة الالامسة
وكذا الذوق ويختلف البصر فانه يشترط فيه الانفصال لو اطبق أحفانه لم ير لون الجفون لانه لم يبعده عنه
وهذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف في الحاجة الى الجسم فلا يبعد ان يكون في الحواس الحسنة
ما يسمى عقلا ويختلف سائرهما في انها لا تدرك أنفسهما (دليل سادس) قالوا لو كان العقل يدرك بالآلة
حسنة كالابصار لما أدرك آله كسائر الحواس ولكنه يدرك الدماغ والقلب وما يدعى آله فدل انه
ليس آلة له ولا يخلو ولا لما أدركه (والاعتراض على هذا كالا اعتراض على الذي قبله) فانا نقول لا يبعد
ان يدرك الابصار محله ولكنه حواله على خرق العادة أو نقول لم يستحيل ان يفترق الحواس الخمس في
هذا المعنى وان اشتركت في الانطباع في الاجسام كما سبق ولم قلتم ان ما هو قائم في جسم يستحيل ان
يدرك الجسم الذي هو محله ولم يلزم ان يحكم من جزئ معين على كل مرسيل ومما عرف بالاتفاق بطلانه
وذكر في المطلق ان يحكم بسبب جزئ أو جزئيات كثيرة على كل حق مثلوا بما اذ قال الانسان ان كل
حيوان فانه يحرك عند المصغ فكمه الاسفل لانا استقرأنا الحلو وانبات كلها فرباها كذلك فيكون ذلك
لغفلة عن التماسح فانه يحرك فكمه الاعلى وهو لا لم يستقرأ الا الحواس الخمس فوجدوها على وجه
معلوم في كوا على الكل به فدل للعقل حاسة اخرى تجري من سائر الحواس مجرى التماسح من سائر
الحيو انات فتكون اذن الحواس مع كونها حسانية منقسمة الى ما يدرك محلهما الى ما لا يدرك كما انقسمت
الى ما يدرك مدركه من غير ماسة كالبصر والى ما لا يدرك الا بالانصال كالذوق واللمس فمما ذكره
ايضا ان أوثظنا فلا يورث يقينها موثوقا به (فان قيل) استنازول على مجرد الاستقراء للحواس بل
نعول على البرهان ونقول لو كان القلب والدماغ هو نفس الانسان لكان لا يعزب عنه ادراكهما حتى
لا يخلو ان يعقلهما جميعا كما أنه لا يخلو عن ادراك نفسه فان احدا لا تعزب ذاته عن ذاته بل يكون مشبها
لنفسه في نفسه ابدوا الانسان ما لم يسمع حديث القلب والدماغ ولم يشاهدهما بالاشهر من انسان آخر
لا يدركهما ولا يعتقد وجودهما فان كان العقل حالا في جسم فينبغي ان لا يعقل ذلك الجسم ابدأ ولا يدركهما
أبدأ وليس واحدا من الامرين يصح بل يعقل حالة ولا يعقل حاله وهذا التحقيق وهو ان الادراك الحال
في محل انما يدرك المحل انفسه له الى المحل ولا يتصور ان يكون له نسبة اليه سوى الحلول فيه فليدركه
أبدأ وان كانت هذه النسبة لا تنفي فينبغي ان لا يدرك ابدأ اذ لا يمكن ان يكون له نسبة اخرى اليه كما
أنه لما كان يعقل بنفسه عقل نفسه ابدأ ولم يعقل عنه بحال (قلنا) الانسان مادام يشعر بنفسه ولا يعقل
عنها فانه يشعر بجسمه وهو جسمه نعم لا يتعين له اسم القلب وصورته وشكله ولكنه يشهد بنفسه جسمها
حتى يشهد نفسه في ثيابه وفي بيته والنفس الذي ذكره لا يناسب البيت والثوب واثباته لا يصل
الجسم ملازم له وغفلة عن شكله واسمه كغفلة عن محل الشم وانما اثباته في مقدم الدماغ شبيهتان
بجملتي الشئ فان كل انسان يعلم انه يدرك الرائحة بحشمه ولكن محل الادراك لا يشككل له ولا يتعين
وان كان يدرك انه الى الرأس اقرب منه الى العقب ومن جملة الرأس الى داخل الانف اقرب منه الى
داخل الاذن فكذلك يشعر الانسان بنفسه و يعلم أن قوته التي بها اقوامه الى قلبه وصدره اقرب منها

ليخرج منها الى الوجود والحادث اعني كون الوجود مسبوقا بالعدم وان لم يكن فعل الفاعل ولكنه شرط في كون الوجود فعل
الفاعل فالوجود الغير المسبوق بالعدم لا يصلح ان يكون فعل الفاعل وليس كل ما يشترط في كون الفعل فاعلا فينبغي ان يكون بفعل
الفاعل أولا يرى ان ذات الماعل وتدرته وعلمه شرط في الفعل وان لم يكن شئ منها فذلك الفاعل وتسمية القديم الدائم الوجود فعلا
يخويز وأما الملول مع العلة فيجوز ان يكونا قديمين وان يكونا حادثين (فان قيل) الحكما لا يعنون بكون العلم فعلا الا كونه معلولا فاذ

سليم يجوز كون المعلول دائما سببا للمعلول فلم يبق معهم منازعة في المعنى بل في إطلاق اللفظ فقط ولا مضادة فيه (قلنا) عرضنا ليس
 الا أنهم يجهلون الاسلاميين باطلاق هذه الاسامي من غير بحث منها عندهم وما اعترض الامام الرازي على كون الحدوث شرطا في
 كون الوجود فعل الفاعل بان الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بعدم صفة الوجود متأخرة عنه فلو كان شرطا في الفعل وهو متقدم
 على الوجود لم تقدم الشيء على نفسه ٧٦ غير وارد هنا وما يقال المراد بالحدوث وكون الوجود مسبوقا بعدم ليس معناه المتبادر

ليرد ما ذكر بل المراد كون
 الشيء بحيث لو وجد لمكان
 حادثا وهذا المعنى ليس
 متأخرا عن وجوده
 لا يحتاج اليه في دفعه لانه لم
 يجعل الحدوث شرطا في
 الفعل بمعنى التأخير
 والايحاد كيف وقد جوز
 ان يكون المعلول مع المعلول
 قد عين بل في تسعة التأثير
 والايحاد فعلا لادعائه ان
 معنى الفعل هو الاحداث
 واخراج الشيء من العدم
 الى الوجود هذا ولا يخفى
 عليه ان ما لم يزل ما ذكره
 في الوجهين ليس ردا
 لذهبهم ولا باطلا لاعتقادهم
 بل هو نزاع معهم في امر
 لفظي لاحصا في نقده ولا
 طائل في رده مع ان الثاني
 اعني اعتبار الحدوث في
 مفهوم الفعل دعوى بلا
 دليل والاول يمكن المناقشة
 في دليله وانما يمان قول
 العرب النار تحرق والتلج
 يبرد وامثال ذلك من قبيل
 المجاز خروج بالكلية عن
 قانون اللغة وبمسدود
 الانصاف الواجب رعايته
 في المناظرة مع انه لا ضرورة
 في ارتكابه ولا موجب
 للالتزام الا توهم كون

الارجله فانه يقدر نفسه باقيا مع عدم الرجل ولا يقدر على تقدير نفسه باقيا مع عدم القلب فاذا كرر
 انه يتفعل عن الجسم تارة وتارة لا يتفعل عنه ليس كذلك (دليل سابع) قالوا القوى الذراكية بالآلات
 الجسمانية يعرض لها من المواظبة على انجل بأدامة الادراك كلال لان أدامة الحركة تفسد مزاج الاجسام
 فتلكها وكذلك الامور القوية الجلية الادراك مما يوهنها ور بما تفسد هادق لا تدرك عقبيها الاخفى
 الاضغف كالصوت العظيم للسمع والنور العظيم للبصر فانهم ما ر بما يفسدان ويمنع عقبيهم ما عن ادراك
 الصوت الخفي والمربيات الدقيقة بل من ذاق الخلوة الشديدة لا يحس بعدها بخلوة ووهنا الامر في
 القوة العقلية بالعكس فان ادائها النظر الى المعقولات لا يتبها ودرك الضروريات الجلية يقويها
 على درك النظريات الخفية ولا يضعفها وان عرض لها في بعض الاوقات كلال فذلك لاستعمالها القوة
 الجلية واستعمالها فتنه ضعف آلة القوة الجلية فلا تستخدم العقل وهذا من الطراز السابق (فاما نقول)
 لا يبعد ان تختلف الحواس الجسمانية في هذه الامور وليس ما يثبت منها لبعض يجب ان يثبت للآخر
 بل لا يبعد ان تتفاوت الاجسام فيكون منها ما يضعفه نوع من الحركة ومنها ما يقويه نوع من الحركة
 ولا يوهنها وان كان يؤثر فيه فيكون ثم سبب يحدد قواها بحيث لا تحس بالاثرفها فكل هذا يمكن اذا حكم
 الثابت لبعض الاشياء ليس يلزم ان يثبت لكلها (دليل ثامن) قالوا اجزاء البدن كلها متعصفا قواها
 بعد منتهي النشو والوقوف عند الاربعين سنة فما بعد هافضعف البصر والسمع وسائر القوى والقوى
 العقلية في اكثر الامور انما تقوى بعد ذلك ولا يلزم على هذا تعذر النظر في المعقولات عند حلول المرض
 بالبدن وعند الخرف بسبب الشيخوخة فانه مهم ما بان انه يقوى مع ضعف البدن في بعض الاحوال ففقد
 بان قوامه بنفسه فتمطه عند تطل البدن مما لا يوجب كونه قائما بالبدن فان استثناء عين التالي
 لا ينتج (فاما نقول) ان كانت القوة العقلية قائمة بالبدن فيضعفها ضعف البدن بكل حال والتالي محال
 فالمقدم محال واذا قلنا التالي موجود في بعض الاحوال فلا يلزم ان يكون المقدم موجودا (ثم السبب
 فيه) ان النفس لها فعل بذاتها المسمى بقايق ولم يشغلهما شاغل فان للنفس فعلين فعمل بالقياس الى
 البدن وهو السياسة له ونذ يره وفعل بالقياس الى مبادئه والى ذاته وهو ادراك المعقولات وهما متان
 متعاندا فيهما اشتغل باحدهما انصرف عن الآخر وتقدر عليه الجمع بين الامرين وشواغله من جهة
 البدن الاحساس والتخيل والشهوات والغضب والخوف والغم والوجد فاما اخذت تنعكس في معقول
 تطلت عليك هذه الاشياء الاخر بل مجرد الحس قد يمنع من ادراك العقل ونظيره من غير ان يصيب آلة
 العقل شيء او يصيب ذاتها آفة والسبب في كل ذلك اشتغال النفس بفعل عن فعل ولذلك يتعطل نظر
 العقل عند الوجد والمرض والخوف فانه ايضا مرض في الدماغ وكيف يستبعد التمانع في اختلاف جهتي
 فعل النفس وتعددا لجهة الواحدة قد يوجب التمانع فان الخوف يذهل عن الوجد والشهوة عن الغضب
 والنظر في معقول عن معقول آخروا يته ان المرض الحال في البدن ليس يمرض لمحل العلوم لانه اذا عاد
 صححالم بفتح الراء الى تعلم العلوم من رئيس بل تعود هيئة نفسه كما كانت وتعود تلك العلوم بعينها من غير
 استئناف تعلم (والاعتراض) ان نقول نقصان القوى وزيادة لها اسباب كثيرة لا تنحصر فقدر يقوى
 بعض القوى في ابتداء العمر وبعضها في الوسط وبعضها في الآخرة امر العقل ايضا كما ذلك فلا يبق الا ان

الفعل معتبرا في مفهومات هذه الالفاظ هو في محل المنع واستدلاله على ان لعل الحقيقي
 ما يكون بالارادة بان لو فرضه ما حادثا توقف في حدوثه على امرين احدهما ارادي والاخر غير ارادي اضاف الى العقل واللفظة النفس الى
 الارادي مدفوع بانه ان اراد انه يضاف اليه فقط دون الآخرة فنوع فانه كما يقال يروي السقاء كذلك يقال يروي الماء بل الثاني اشهر
 في الاستعمال وانظر عند العقل وان اراد انه يضاف الى الارادي كما يضاف الى غيره فمسلم ولا يفيد المطابق بوما ذكره من ان من

ألقى أنساني النار فثابت فقال هو القاتل دون النار بعد تسامحه يجوز أن يكون ذلك تلميحاً بوضعية القتل لا مطلقاً وبأنه لا يجمع اليقين
 كلامه ومنتهى مقصده ومرامه ادعاء التلبس عليهم وحسم أن يقولوا أن مبدأ الفاعل المأثور مطلقاً بأي وجه كان بإرادة أو بغير إرادة
 وبأنه فعل الاثر تارة والتأثير أخرى سواء كان الأثر مسبباً لعدم أو لا وسواء كان التأثير احداً أو ايجاباً دامن غير سبقي الدم فإن كان
 وضعه من الذين اللغظين في لغة العرب لما أردناه فهم حقيقة ن فيها أردناه والا ٧٧ فجاز أن وأي فائدة لنا في كون لفظ الفعل

والفاعل حقيقة فيما
 أردناه من المعنى أو أي
 ضرر في مجاز يتماثل لولم
 يوضع هذان اللفظان لشي
 أصلاً لم يكن في ذلك ضرراً لنا
 وأي حاجة لنا إلى التلبس
 في مقصدنا فإنا نصرح
 جهاراً بأن المبدأ الأول
 موجب للاختيار وإن العالم
 قديم لا محدث بل ندعي
 منادين بأعلى أصواتنا أن
 الاختيار على الوجه الذي
 نقول به المتكاملون نقص
 لا يليق بحساب كبريائه
 فإس قصده التلبس
 والتلبس ومحصول
 كلامه في الثالث أعني
 استحالة كون العالم فعالاً
 تعالى على أصلهم شرط
 مشترك بين الفاعل
 والفعل هو أنهم زعموا أن
 الله تعالى واحد من جميع
 الوجوه وأن الواحد من
 جميع الوجوه لا يصدر
 عنه إلا الواحد وهو العالم
 مركب من مختلفات فلا
 يتصور أن يكون فعالاً
 تعالى على أصلهم (فإن
 قالوا) العالم بجماعته غير
 صادر عنه بغير واسطة بل
 الصادر عنه جوهر مجرد
 بسيط يعرف نفسه ومبدأه

ندعي الفاعل ولا بعد أن يختلف الشئ والبصر في أن الشئ يقوى بعد الاربعين والبصر يضعف وان
 تساوياً في كونهما حالين في الجسم كما تتفاوت هذه القوى في الحيوانات فيقوى الشئ من بعضها والسمع
 من بعضها والبصر من بعضها الاختلاف أمر جسيم ولا يمكن الوقوف على ضابطها فلا بد أن يكون مزاج
 الآلات أيضاً يختلف في حق الأشخاص وفي حق الأحوال ويكون أحد الأسباب في سبقي الضعف في
 البصر دون العقل أن البصر أقدم منه في أنه مبصر في أول فطرته ولا يتبع عقله إلا بعد خمسة عشر سنة أو
 زيادة على ما شاهد اختلاف الناس فيه حتى قيل إن الشيب إلى شعر الرأس أسبق منه إلى شعر اللحية
 لأن شعر الرأس أقدم فهذه الأسباب أن خاض الخناض فيها ولم يرد هذه الأمور إلى مجاري العادات فلا
 يمكن أن ينفي علمها علماً موثقاً به لأن جهات الاحتمال التي فيها تزيدها القوى أو تضعف لا تنحصر فلا
 يؤثر شيء من ذلك يقينا (دليل ناسع) قالوا كيف يكون الإنسان عبارة عن الجسم مع عوارضه وهذه
 الأجسام لا تزال تتحل والغذاء يسد ما ينحل حتى إذا رآنا صبياً انفصل من أمه فيمرض مراراً ثم
 يذبل ثم يسمن ويخون كمننا أن نقول لم يبق فيه بعد الاربعين شيء من الأجزاء التي كانت موجودة عند
 الانفصال بل كان أول وجوده من أجزاء المني فقط ولم يبق منه شيء من أجزاء المني بل انحل كل ذلك
 وتبدل بغيره فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم ونقول هذا الإنسان هو عين ذلك الإنسان بعينه حتى أنه
 يبقى معه علوم من أول صباه ويكون قد تبدل جميع أجزائه فدل أن للنفوس وجوداً سوى البدن وأن
 البدن آت له (الاعتراض) أن هذا ينقض بالبهمية والشجرة إذا قبس حالة كبرها بحالة الصغر فانه يقال
 أن هذا إذا كان بعينه كما يقال في الإنسان وأليس يدل ذلك على أنه وجوداً غير الجسم وما ذكر في العلم
 يتبدل سائر أجزاء الدماغ فكذلك سائر أجزاء القلب وهما من البدن فكيف يجوز أن يتبدل الجميع بل
 نقول الإنسان وأن عاش مائة سنة مثلاً فلا بد وأن يكون قد بقي فيه أجزاء من النطفة فأما ما لم ينج عنه
 فلا هو ذلك الإنسان باعتبار ما بقي كما أنه يقال هذا ذاك الشجر وهذا ذاك الفرس ويكون بقاها المني
 مع كثرة التحال والتبدل (مثاله) ما إذا صب في موضع رطل ماء وردهم صب عليه رطل آخر ماء حتى إذا
 اختلط به ثم أخذ منه رطل ثم صب عليه رطل آخر ثم أخذ منه رطل ثم لا يزال يفعل كذلك ألف مرة فنحس
 في المرة الأخيرة فنحسكم بأن شيئاً من الماء ورد الأول باق فانه ما من رطل يؤخذ منه إلا وفيه شيء من ذلك الماء
 لأنه كان موجوداً في الكرة الثانية والثالثة فربية من الثانية والرابعة من الثالثة وهكذا إلى الآخر
 وهذا على أصلهم حيث جازوا انقسام الأجسام إلى غير نهاية فأنصباب الغذاء في البدن انحلل أجزاء
 البدن يصاهي صب الماء في هذا الاناء واغترافه منه (دليل عاشر) قالوا القوة العقلية تدرك الكميات
 العامة العقلية التي يسميها المتكاملون أحوالاً فتدرك الإنسان المطلق عند مشاهدة الحس لشخص
 إنسان معين وهو غير الشخص المشاهد فإن المشاهد في مكان مخصوص ومقدار مخصوص ووضع
 مخصوص والإنسان المطلق مجرد عن هذه الأمور بل يدخل فيه كل ما ينطلق عليه اسم
 الإنسان وألم يكن على لون المشاهد وقدره وصفه ومكانه بل الذي يمكن وجوده في المستقبل يدخل
 فيه بل لو عدم الإنسان لبقى حقيقة الإنسان في العقل مجرداً عن هذه الخواص وهكذا كل شيء يشاهده

يسمى في لسان الله وفي عرف الحكيمة العقل ويصدر عنه عقل ثان وعن ذلك ثالث وثالث أكثر الموجودات بالتوسط (فلنا)
 فيلزم أن لا يكون في العالم شيء واحد مركب من آحاد بل تكون الموجودات كلها آحاداً وليس كذلك فإن الجسم عندهم مركب من
 هيولى وصورة وهما صارا بجماعتهما شيئاً واحداً وليس أحدهما علة للآخرى فإن صدر مثل هذا المركب عن علة واحدة بطل قولهم
 الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وإن صدر عن علة مركبة تنقل الكلام إلى تلك العلة المركبة ولا بد من الانتهاء إلى علة بسيطة إذا مبدأ

الأول بسيط وفي المولات مركب فلو لم ينشأ المول المركب إلى علة بسيطة لم يشهد رتبة سلسلة المولات إلى المبدأ الأول فيبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وأيضا يلزم أن لا يوجد شيان ليس أحدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر خراما على الأول أو بتوسط الغير من العال وذلك باطل لأننا لم نطعم وجوده وجودات لا تليق بها، بل لا يخفى عليك أن ما رجموه من أن المبدأ الأول واحد من جميع الوجوه وأن ٧٨ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد لا يستلزم أن لا يكون العالم المركب من المختلفة فعلا له

فإذا فرضنا مبدأ أول واحد من جميع الوجوه وليكن (أ) مثلا وصدر عنه شيء واحد وليكن (ب) فهو في أولى مراتب المولات ثم من الجائز أن يصدر عن (أ) بتوسط (ب) شيء وليكن (ج) وعن (ب) وحده شيء وليكن (د) فيصير في ثالثة المراتب شيان لا تقدم لاحدهما على الآخر ثم من الجائز أن يصدر عن (أ) بتوسط (ج) وحده شيء وبتوسط (د) وحده ثاثنان وبتوسط (ج د) معاناث وبتوسط (ب ج) رابع وبتوسط (ب د) خامس وبتوسط (ب ج د) سادس وعن (ب) بتوسط (ج) سابع وبتوسط (د) ثامن وبتوسط (ج د) معاناث وبتوسط (ج د) عاشر وعن (د) وحده حادي عشر وعن (ج د) معاناث عشر وتكون هذه كلها في ثالثة المراتب ثم إذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها فظهر أنه لا يلزم من المقدمتين المذكورتين أن لا يكون العالم المركب من المختلفة فعلا

الحس من خصائصه من العقل حقيقة ذلك الشخص كليا مجردا عن المواد والأوضاع حتى نقسم أوصافه إلى ما هو ذاتي مثل الجسمانية للشجر والحيوان والحيوانية للإنسان وإلى ما هو عرضي له كالبياض والطول للإنسان والشجر ونحكم بكونه ذاتيا وعرضيا على جنس الإنسان والشجر وكل ما يذكره على الشخص المشاهد فدل على أن الكل مجرد عن القرائن المحسوسة معقول عنده وثابت في علة ذلك الكل المعقول لا إشارة إليه ولا وضع له ولا مقدار فاما أن يكون مجردا عن الوضع والمادة بالاضافة إلى المأخوذ منه وهو محال فإن المأخوذ منه ذو وضع وأين ومقدار وأما أن يكون بالاضافة إلى الأخذ وهو النفس العاقلة فينبغي أن لا يكون للنفس وضع ولا إلهام إشارة ولا له مقدار والأول ثبت ذلك لثبوت الذي دل فيه (الاعتراض) أن المعنى الكل الذي وصفتموه حالا في العقل غير مسلم بل لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس وليكن يحل في الحس مجموعا ولا يقدر الحس على تفصيله والعقل يقدر على تفصيله ثم إذا فصل كان المفصل المفرد عن القرائن في العقل في كونه جزئيا كالقرون بقراءته إلا أن الثابت في العقل يناسب المعقول وأما له مناسبة واحدة فيقال أنه كلى على هذا المعنى وهو أن في العقل صورة المعقول المفرد الذي أدركه الحس أولا ونسبة تلك الصورة إلى سائر أحوال المفرد الذي أدركه ذلك الحس نسبة واحدة فانه لو رأى انسانا آخر لم تحدث له هيئة أخرى كما إذا رأى فرسا بعد انسان فانه تحدث فيه صورتان مختلفتان ومثل هذا قد يعرض في مجرد الحس فان من رأى الماء معصلا في خياله صورة فلو رأى الدم بعده حدث له صورة أخرى فلو رأى ماء آخر لم تحدث صورة أخرى بل الصورة التي انطبعت في خياله من الماء مثل الكل واحد من أحوال الماء فيقطن أنه كلى بهذا المعنى وكذلك إذا رأى اليد معصلا في الخيال وفي العقل وضع أجزائه بعضها مع بعض وهو انبساط السكف وانقسام الأصابع عليه وانتهاء الأصابع مع الاطمار ويحصل مع ذلك صغره وكبره وولونه فان رأى يدا أخرى تماثلها في كل شيء لم تحدث له صورة أخرى بل لا تؤثر المشاهدات الثانية في أحداث شيء جديد في الخيال كما إذا رأى الماء بعد الماء في أثناء واحد على قدر واحد وقدرى يدا أخرى تماثلها في اللون والقدر فحدث له لون آخر وقدر آخر ولا يحدث له صورة جديدة لليد فان اليد الصغرى السوداء تشارك اليد الكبيرة البيضاء في وضع الأجزاء وتماثلها في اللون والقدر فتماثلوا في الأول لا تحدث صورته اذ تلك الصورة هي هذه الصورة بعينها وما يتخالف به بتعدد صورته فهذا معنى الكل في العقل والحس جميعا فالعقل اذا أدرك صورة الجسم من الحيوان فلا يستفيد من الشجر بصورة جديدة في الجسمانية كما في الخيال بادراك صورة الماء في وقتين وكذا في كل متشابهتين وهذا لا يؤذن بشيئ كلى لا وضع له أصلا على أن العقل قد يحكم بشيئ لا إشارة إليه ولا وضع له كحكمه بوجود صانع العالم وليكن من أين ذلك لا يتصور قيامه بجسم وفي هذا القسم يكون المنزع من المادة وهو المعقول في نفسه دون العقل العاقل فاما في المأخوذ من المواد فوجهه ادراكه (مسئلة) في ابطال قولهم ان النفوس الانسانية يستحيل عليها العلم بعد وجودها وانها سرمدية لا بتصور فناءها فيطالبون بالدليل عليه (ولهم دليلان أحدهما) قولهم ان عدمها لا يخلو اما أن يكون بموت البدن أو بغيره فيطأ عليها أو بقدرة انقادرو باطل ان عدم موت البدن فان البدن ليس محلا للخيال هو آلة تستعملها النفس بواسطة القوى التي في البدن وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة إلا ان يكون

خاتمة أنه لا يكون جميعه فعلا بل ذات وبلا واسطة امكن انتفاء التوسط غير معتبر في مفهوم العمل فان الامام قد اعترف حالا سابقا بان انسانا اذا اتى انسانا آخر في الزعمات كان القائل هو الملقى وأن كان بتوسط النار ولا أن يوجد شيان ليس أحدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر نعم ما ذكره في كفية صدور الكثرة من المبدأ الواحد لا يخلو عن وجوده من الخلال كما عرفت في الفصل السادس في تجهيزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم الذي هو السموات وما فيها والعناصر وما يتركب منها كما قال الامام الغزالي من قاله

بحدوث العالم فذهبهم في القول بالصانع معقول ضرورة ان كل حادث لابد له من محدث ولا يتسلسل لامتناهية يسأل انتهى الى شيء ومن قال بان العالم قديم غير محتاج الى صانع فذهبهم ايضا فمهم وان كان باطلا بالادلة وأما الفلاسفة فهم مع قولهم بقدم العالم أثبتوا له صانعاً وهو ذو بوضعه متناقض لا يحتاج فيه الى ابطال (وأقول) ان أراد أن قدم شيء ينافي معلوليته وكونه أثر للعلة فممنوع كيف وقد جوزوه من قبل وان أراد أن الصانع هو الذي أوجدهم عالم بوجدهم هذا على تقدير ٧٩ تساهله لا يضرهم لانهم لا يشتبهون للعالم

صانعاً بهذا المعنى حتى يلزم التناقض بل يشتبهون العلة بوجوده امكنه ممكناتاً من ان تلك العلة صانعة فلا يعنون به المحادث بل الموجود فلا تناقض في مذهبهم (هذا) قالوا في اثبات مبدء العالم ان ضرورة العلة قل حاكمه بان كل موجود لا يخلو من أن يكون ممكماً أو واجباً لانه ان احتاج في وجوده الى غيره فهو ممكن والا فواجب ولا شك في وجوده موجود فهو وان كان واجباً ثبت المطلوب اذ لا بد من استقراء المكنات اليه دفعا للدور أو التسلسل وان كان ممكناً فلا بد له من علة فثبت العلة ان كان لها علة تنقل الكلام اليها فاما ان يدور أو يتسلسل العلة الى غير النهاية أو انتهى الى موجود لاعلة له والاولان باطلان فتعين الثالث ولا يجوز أن يكون ذلك الموجود وجهاً لان كل جسم مركب والموجود الذي يستغنى عن العلة لا يجوز أن يكون مركباً لان كل مركب محتاج الى علة ولا جزمه

حالا فيها منطباعا كالنفوس البهيمية والقوى الجسمانية ولان النفس فعلة لا يشاركها في فعلها مشاركة آلة وفعلها مشاركتها فاعمل الذي لها مشاركة آلة التخيل والاحساس والشه هو والغضب فلا جرم فسد بفساد البدن وبفوت بقواتها وفعلها بذاتها دون مشاركة البدن ادراك المعقولات المجردة عن المواد ولا حاجة في كونه مدركا للمعقولات الى البدن بل الاشتغال بالبدن يعرفها عن المعقولات ومهما كان له فعل دون البدن ووجود دون البدن لم تفتقر في قواها الى البدن وباطل أن يقال انها تنعدم بفساد الجواهر لا ضد لها وذلك لا ينعدم في العالم الا الاعراض والصور المتعاقبة على الأشياء اذ تنعدم صورة الماتية بفسادها وهو صورة الهوائية والمادة التي هي المحل لا تنعدم قط وكل جوهر ليس في محل فلا يتصور عدمه بالاضداد لاضدادها ليس في محل فان الاضداد هي المتعاقبة على محل واحد وباطل أن يقال تفنى بالقدرة اذ لا عدم ليس شيئا حتى يتصور وقوعه بالقدرة وهذا عين ما ذكره في مسألة أبدية العالم وقد قررناه وتكلمنا عليه (والاعتراض عليه من وجوده الاول) انه بناء على ان النفس لا تموت بموت البدن لانه ليس حالاً في جسم وهو بناء على المسئلة الاولى فقد لا نسلم ذلك (الثاني) هو انه مع انه لا يحل البدن عندهم فله علاقة بالبدن حتى لم يحدث الابدان فثبت ان هذا ما اختاره ابن سينا والمحققون وانكروا على افلاطون قوله ان النفس قديمة ويعرض لها الاشتغال بالابدان بمثل كبرها في محقق وهو ان النفوس قبل الابدان ان كانت واحدة فكيف انقسمت وما لا عظم له ولا مقدار لا يعقل انقسامه وان زعم انه لا ينقسم فهو محال اذ نعلم ضرورة أن نفس زبدية غير نفس عمرو ولو كانت واحدة لكانت معلومات زبدية معلومة لعمرو فان العلم من صفات ذات النفس وصفات الذات تدخل مع الذات في كل اضافة وان كانت النفوس متكثرة فبما اذ تكثرت ولم يتكثر بالمواد ولا بالاماكن ولا بالازمنة ولا بالصفات اذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة بخلاف النفوس بعد موت البدن فانها تتكثر باختلاف الصفات عندهم من يرى بقاءها لانها استفادت من الابدان هيئات مختلفة لا تماثل نفسان منها فان هيئاتها تحصل من الاخلاق والادخال لا تماثل كما ان الخلق الظاهر لا تماثل ولتوالت لاشبهه عليه ما يزيد بعمرو مهما ثبت بحكم هذا البرهان حدوثه عند حدوث النطفة في الرحم واستعداد من اجها لقبول النفس المدبرة ثم قبالت النفس لانهما نفس فقط اذ قد تستعد في رحم واحدة ونطفتان لتوأمين في حالة واحدة للقبول فيتم علق بينهما نفسان يحدثان من المبدأ الاول بواسطة او بغير واسطة ولا يكون هذا مدبر الجسم ذلك والنفس ذاك مدبر الجسم هذا فليس الاختصاص بالعلقة خاصة بين النفس المخصوص وبين ذلك البدن المخصوص والا فلا يكون بدن أحد التوأمين لقبول هذا النفس اولى من الآخر والا فقد حدثت نفسان مع او استعدت نطفتان لقبول البدن معاً في المخصص فان كان ذلك المخصص هو الانطباع فيه بطل بطلان البدن وان كان ثم وجه آخر به العلاقة بين هذا النفس على المخصوص وبين هذا البدن على المخصص حتى كانت تلك العلاقة شرطاً في حدوثه فاي بعد في أن تكون شرطاً في بقاءه فاذا انقطعت العلاقة انعدمت النفس ثم لا يعود وجودها الا باعادة الله سبحانه وتعالى على سبيل البعث رايشور كإورديه الشرع في المعاد (فان قيل) اما العلاقة بين النفس والبدن فليس الا بطريق نزوع طبيعي وشوق جبلي خلق فيها الى هذا البدن خاصة يشغلها ذلك عن غيرها من الابدان ولا يخلها في لحظة

لان كلام من جرى الجسم محتاج الى الآخر ولانه سوا لعلقة لان الواجب واحد حتى من جميع الوجوده واما ما كذا ذلك فتعين ان لنا موجوداً خارجاً عن جملة العالم علة وهو المطلوب واعتراض عليه الامام الغزالي رحمه الله تعالى بوجهين (أحدهما) انه لم لا يجوز أن يكون ذلك المبدء شيئاً من الافلاك وما ذكره من ان كل جسم مركب والواجب ليس كذلك فسيحى الى كلام عليه ان شاء الله تعالى (وثانيهما) انه لم لا يجوز أن يكون اكل علة علة الى غير النهاية واستحالة التسلسل لانيستبين على أصلهم اذ ليست تلك الاستحالة ضرورية

بلا خلاف والعلم من الأدلة المذكورة لا محالة البرهان التطبيق وهو مقتضى بطور أدب متعاقبة لا أول لها وهم معتزون بجوازها بل
 بوقوعها وأما المتكلمون فهم ينفرون الحوادث المتعاقبة التي لا تنهاى ولا يجوز ونهاى لا تنتقض بها على أصولهم وأجيب عنه بأن
 الحوادث المتعاقبة التي لا أول لها غير مجتمعة في الوجود فلا يتصور التطبيق بين أجزائها لا في الخارج لعدم اجتماعها فيه ولا في الذهن
 لاستحالة وجودها لا ينتهى على سبيل ٨٠ التفصيل في الذهن ووجودها الاحمال فيه غير كاف للتطبيق كما يشهد به الوجدان فلا

جرى ان الدليل فيها فلا تنقض
 وهذا بخلاف الاجسام
 المجتمعة في الوجود المترتبة
 بالمكان الى غير النهاية
 فانها لو جودها مجتمعة
 وترتيبها واضعاً يجرى فيها
 التطبيق ويتم البرهان
 فلذلك ككوابيلاته (فان
 قلت) النقص بالحوادث
 المتعاقبة وان سلمنا ندفاعه
 لكنه ينتقض هذا الدليل
 بالنفوس الانسانية التي
 لا نهاية لاعدادها عندهم
 مع كونها مجتمعة في الوجود
 لبقائها بعد خراب البدن
 الى الابد على ما زعموه
 (قلت) لا تنقض بالنفوس
 الانسانية أيضاً اذا ليس
 بينها ترتيب بوجه لا وضعا
 ولا طبعاً فليس يجرى فيها
 البرهان المذكور ولا يلزم
 من كون الاولى من
 احدى الجملتين بازاء الاولى
 من الجملة الاخرى كون
 الثانية بازاء الثانية ومثله
 بازاء الثالثة وهكذا حتى
 يتم التطبيق اللهم الا اذا
 لاحظ العقل كل واحدة
 من الجملة الاولى واعتبرها
 بازاء واحدة من الجملة
 الاخرى لكن العقل
 لا يقدر على استحضار ما لا

فتمت في مقيدة بذلك الشوق الجبلى بالبدن الماهين مهيوة عن غيره وذلك لا يوجب فسادها بفساد البدن
 الذي هي مشتقة بالجملة الى تدبيره ثم قد ينفي ذلك الشوق بفساد البدن ان استحك في الحياة
 اشتغالها بالبدن بأعراضها عن كسر الشهوات وطلب المنة وولات فتتأذى بذلك الشوق مع قووات الآلة
 التي يصل اليها الشوق الى مقتضاها وأما عين نفس زبدائه شخص زبدى في أول الحدوث فليسبب ومناسبة
 بين البدن والنفس لا محالة حتى يكون هذا البدن مثلاً اصح لهذه النفس من الآخر لا يذنبها مناسبة بينهما
 فيترجح اختصاصه وليس في القوة البشرية ادراك خصوص تلك المناسبات وعدم اطلاعها على تفصيله
 لا يشك كذا في أصل الحاجة الى محض ولا يضربنا ايضاً في قولنا ان النفس لا تنفى بفساد البدن (قلنا)
 مهم ما عادت المناسبة عندها هي المقتضية للاختصاص فلا يبعد ان تكون تلك المناسبة المجهولة على وجه
 يحوج النفس في بقائها الى بقاء البدن حتى اذا فسدت فسدت فان المجهول لا يمكن الحكم عليه بأنه يقتضي
 التلازم أم لا فاعمل تلك النسبة ضرورية في وجود النفس فان انعدمت انعدمت فلا تعلق بالدليل الذي
 ذكره (الاعتراض الثالث) هو انه لا يبعد ان يقال تنعدم بقدرته الله تعالى كما قررناه في مسئلة مرمدية
 العالم (الاعتراض الرابع) هو ان يقال ذكرتم ان هذه الطرق الثلاث في العدم ممتدة فهو غير مسلم فما
 الدليل على ان عدم الشيء لا يتصور الا بطريق من هذه الطرق الثلاث فان التقسيم اذا لم يكن دائراً بين
 النفي والاثبات فلا يبعد ان يزيد على الثلاث والاربعة فاعمل للعدم طريقاً بقاءها وخطها مساوي ما ذكرتموه
 فخصر الطرق في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان (دليل ثان) وعليه تعويلهم ان قالوا اكل جوهر ليس
 في محل فيستحيل عليه العدم بل البساط لا تنعدم قط وهذا الدليل يثبت فيه اولاً ان صوت البدن
 لا يوجب انعدامه بما سبق فبعد ذلك يقال يستحيل ان ينعدم بسبب ما يوجب كان فيه قوة الفساد قبل
 الفساد أى امكان انعدامه سابق على الانعدام كما ان ما يطرأ أو وجوده من الحوادث فيكون امكان الوجود
 سابقاً على الوجود ويسمى امكان الوجود قوة الوجود وامكان العدم قوة الفساد وكان امكان الوجود
 وصف اضافي لا يقوم الا بشئ حتى يكون امكاناً بالاضافة اليه فكذلك امكان العدم ولذلك قيل ان كل
 حادث مقتضى الى مادة سابقة يكون فيها امكان وجود الحادث وقوته كما سبق في مسئلة قدم العالم فالمادة
 التي فيها قوة الوجود قابلة للوجود الطارئ والقابل غير المقبول فيكون القابل موجوداً مع المقبول
 عند طرأته وهو غير ذلك قابل العدم ينبغي ان يكون موجوداً عند طرأان العدم حتى يعدم
 منه شئ كما وجد فيه شئ ويكون ما عدم غير مابقي ويكون مابقي هو الذي فيه قوة العدم وقبوله وامكانه
 كان مابقي عند طرأان الوجود يكون غير ماطرأ وقد كان فيه قوة قبول للطارئ فيلزم ان يكون الشئ
 الذي طرأ عليه العدم مركباً من شئين من قوة العدم ومن قابل للعدم بقى مع طرأان العدم وقد كان
 هو حامل قوة العدم قبل طرأان العدم ويكون حامل القوة كالمادة والمنعدم منها كالمصورة ولكن
 النفس بسيطة وهي صورة مجردة عن المادة لا تتركب فيها فان فرضنا فيها تراكيباً من صورة ومادة فنحن
 ننقل البيان الى المادة التي هي الأصل الاول اذ لا بد وان ينتهي الى أصل فنحيل العدم على ذلك الأصل
 وهو المسمى نفساً كما نحيل العدم على مادة الاجسام فانها أليمة أبدية وانما تحدث عالم المصور
 وتنعدم منها المصور وفيها قوة طرأان المصور عليها او قوة انعدام المصور عنها فانها قابلة للعدمين

نخاية له مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصورها كالتطبيق ويظهر الخلاف بل ينقطع التطبيق بانقطاع اعتبار على
 الوهم والعقل واقتال ان يقول الحوادث المتعاقبة وان لم تجتمع في الوجود الخارجى لكنها مجتمعة في الوجود الغالى عندهم لكونها باقية
 معاً في علم الملائكة اعلى وذلك يكمن في اتمام النقص على أصولهم (لا يقال) اعلمهم بشئون تلك العلوم على نحو آخر غير الوجود الذي هو
 اعلمهم لا يشبهون ما تترتب في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها (لا يقال) ليس غرضنا ان دليل ابطال التسلسل لا يتم مقابل المقصود

الزاهية بانه لا يتم على اصولهم ولا يثبت وجود المبدأ الاول على قوانيهم وهذا المقصود حاصل لانهم قالوا بان علوم العقول والنفوس
بمجرد صور الاشياء فيها بل علم المبدأ الاول ايضا عند الشيخ أبي علي فتكون الحوادث المتعاقبة في الوجود اندارجي بجمعة في
علومهم بحسب وجوداتها الظلية وأما عدم الترتيب في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها فليس بشئ أما ولا فلان الترتيب بين تلك
الحوادث ليس بمجرد ترتيب أزمتها بل بنها ترتيب طبيعي عندهم اتوقف بعضها على بعض ٨١ كما تقرر من قواعدهم (لا يقال)

الترتيب الطبيعي بين
الحوادث انما هو في الوجود
الاصلي دون الظلي (لانا
نقول) علم المبادئ العالمية
بالاشياء عندهم بسبب العلم
بملاها وكل حادث جزء من
علة حادث آخر فكذلك علم
كل واحد من الحوادث
جزء من علة علم الآخر
فيحصل الترتيب الطبيعي
بحسب الوجود الظلي ايضا
وأما ثانيا فلان عدم
دخول الزمان في تلك
العلوم انما هو بحسب
أوصافه الثلاثة أعني
المعنى والحالية
والاستغنية على معنى
ان علمها بالحوادث ليس
من حيث ان بعضها واقع
الآن وبعضها في الماضي
وبعضها في المستقبل اذ
لا ماضى ولا حال ولا
مستقبل بانفسه اليها
لكم تعاملها بأوقاتها
الوافقة هي فيها وذلك يكفي
في الترتيب بحسب الاوقات
فيتم بمرهان التطبيق
فيها على ما يقتضيه
قواعدهم فيكون مقتضا
بها وأما النفوس الانسانية
فترسم بعضهم ان بينها
ترتبا وعضوا وطبعها فيجري
فيها برهان التطبيق

على السواء وقد ظهر من هذا ان كل موجود أسدى الذات يستحيل عليه عدم ويمكن تفهم هذا
بصفة أخرى وهي ان قوة الوجود للشئ يكون قبل وجود الشئ فيكون بغير ذلك الشئ ولا يكون نفس
قوة الوجود (ببانه) ان الصحيح البصري قال انه باصر بالقوة أي فيه قوة الابصار ومعناه ان الصفة التي
لا بد منها في العين ليصح الابصار هو جودة وان تأخر الابصار فلن تأخر شرط آخر فتكون قوة الابصار
للسواد مثلا وجوده للعين قبل ابعصار السواد بالفعل فان حصل ابعصار السواد بالفعل لم تكن قوة ابعصار
ذلك السواد هو جودة عدم وجود ذلك الابصار اذ لا يمكن أن يقال مهما حصل الابصار فهو مع كونه
هو جود بالفعل هو جود بالقوة بل قوة الوجود لا تضاهي حقيقة الوجود الحاصل بالفعل أبدا وإذا
ثبتت هذه المقيدة فنقول لو انعدم الشئ البسيط امكان امكان عدم قبل عدم حاصل لذلك الشئ وهو
المراد بالقوة فيكون امكان الوجود ايضا حاصل لافان ما كان عدمه فليس بواجب الوجود فهو ممكن
الوجود فلا تعني بقوة الوجود الامكان الوجود فيؤدي الى ان يجمعه في الشئ الواحد قوة وجود نفس
مع حصول وجوده بالفعل فيكون مجرد بالفعل هو عين قوة الوجود وقد بينا ان قوة الابصار تكون في
العين التي هي عين الابصار ولا تكون في نفس الابصار اذ تؤدي الى ان يكون الشئ بالقوة والفعل وهما
متناقضان بل مهما كان الشئ بالقوة لم يكن بالفعل ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة وفي اثبات قوة
العدم البسيط قبل عدم اثبات لقوة الوجود في علة الوجود وهو محال وهذا بعينه هو الذي قرناه لهم
في مبادئهم الى استحالة حدوث المادة والعناصر واستحالة عدمها في مشكلة أزلية العالم وأبديته ومنشأ
التلبس وضعهم الامكان وضعها مستدعي محلا يقوم به وقد تكلمنا عليه بما فيه مقتنع فلا نعيد فان
المسئلة هي تلك المسئلة فلا فرق بين أن يكون المتكلم فيه جوهر مادة أو جوهر نفس (مسئلة) في
ابطال انكارهم اثبات الاجساد ورد الارواح الى الابدان ووجود النار الجسمية ووجود الجنة
والجورالعين وسائر ما وعده الناس وقولهم ان ذلك امثلة ضربت لعموم الخلق لتفهيم ثواب وعقاب
روحانيين هما أعلى رتبة من الجسمانيين وهو مخالف لاعتاد المسالمين كافة فله قدم نفهم مقتضاهم في
الامور الاخرى وبه ثم تعرض عما يخالف الاسلام من جملة وقد قالوا ان النفس تبقى بعد الموت بقائه
مرديا ما في لده لا يحيط الوصف بها العظماء وما في ألم لا يحيط الوصف به اعظمه ثم قد يكون ذلك الألم
مخلدا وقد تنص على طول الزمان ثم تنفاوت طبقات الناس في درجات الألم واللذة فتفاوتا غير محصور
كما تنفاوت في المراتب الدنياوية ولذاتها فتفاوتا غير محصور واللذة السرمدية للنفوس الكاملة الزكية
والألم السرمدى للنفوس الناقصة الماطخة والألم المنقضى للنفوس الكاملة الماطخة فلا تنال السعادة
المطلقة الا بالاكمل والتركيز والاطهارة والاكمل بالعالم والزكاه بالعمل ووجه الحاجة الى العلم أن القوة
العقلية غذاؤها ولذتها في ذلك المعقولات كما ان القوة الشهوانية لذتها في نيل المشتهى والقوة البصرية
لذتها في النظر الى الصور الجميلة وكذا سائر القوى وانما سببها من الاطلاع على المعقولات البدن
وشواغله وحواسه وشهوته والنفس الجاهلة في الحياة لذتها حقيقة ان تنال بفتوات لذة النفس لكن
الاشتغال بالبدن يسيما انفسها ويلهبها عن املها كالتغافل لا يحس بالألم ولا تلذذ لا يحس بالنار فاذا بقيت
ناقصة حتى انحط عضوا شغل البدن كانت في صورة الخدر اذا عرض على النار فلا يحس بالألم فاذا زال

(٨١ - تماقت غزالي) فيمنع على اصولهم بها اما وضعها فبحسب ترتيب اجزاء الزمان الواقعة هي فيها واما طبعها فلان
نفس الابن هو قسوة على يده الموقوف على نفس الاب المولدة لسادة بدن الابن فيرد الجريان باعتبار الترتيب الوضوي بان جميع الآحاد
لا ترتب فيم الذئد بحسب منها جلة في زمان وجملة أخرى أقل أو أكثر في زمان آخر وقد تحصل منها آحاد في أزمنة مترتبة فلا يتصور الترتيب
في الجميع بحسب ترتيب اجزاء الزمان وأما البعض منها فقد يترتب كنفوس زيد مع نفوس آباءه الى ما لا نهاية له لكنهم من حيث انهم متناهية

إلى أزمته سدودها غير محتمة في الوجود لا امتناع اجتماع تلك الأزمته وبدونها لا تكون مرتبة وباعتبار الترتيب الطبيعي بأن نفس
 الأب له الحركات مخصوصة هي عال معدة لوصول مادة الابن الذي له دخل في حدوث نفس الابن في ترتيبه حيث تسلسله من نفس
 الابن وتلك الحركات والبدن ونفس الابن وقد عدم من تلك السلسلة بعض أحوالها هي الحركات الخاصة بالبدن فلا ينطبق
 أحادها بعضها على بعض لا امتناع انطاق ٨٣ الموجود على المعلوم والمعدومات بعضها على بعض وأما الأحاد الباقية فلا ترتب بينها

لأن الارتباط بينها انما
 يكون بواسطة تلك
 المعدومات فإذا انتفت لم
 يبق بينها ارتباط وتعلق
 بل كل منها موجود على
 حيا لها من غير توقف على
 أخرى لا ينطبق بعضها
 على بعض الا اذا لاحظ
 العقل كل واحد منها
 واعتبر بآراء الأخر وقد
 عرفت بحججها (فان
 قيل) لا يحكم برهان قاطع
 على استحالة التسلسل في
 العمل غير برهان التطبيق
 فتم به اثبات المبدأ الأول
 للوجودات وهو انه لو
 استند كل ممكن الى ممكن
 آخر لا الى نهاية لجميع
 تلك السلسلة اذا أخذت
 بحيث لا يدخل فيها غيرها
 ولا يثنى عنها شيء منها
 لاشك انه ممكن لاحتياجه
 الى أجزاء التي هي غيره
 فله علة لا مكانه وتلك العلة
 لا يجوز ان تكون نفسه
 لامتناع كون الشيء علة
 لنفسه والانتقام على
 نفسه واستحالته
 ضرورية ولا جزاء لأن
 موجودا لكل موجودا لكل
 جزء من أجزائه فيكون
 تلك الجزئية العلة لنفسه

الحدس بالآل العظيم دفعة واحدة هجوموا والنفس المدركة للعقولات قد تلتزم بها التذات اذا خفيها قاصرا
 عما يتضمنه طبعها وذلك أيضا لا يغفل البدن وأنس النفس بشهواتها ومثاله مثل المريض الذي
 في فيه مرارة يستشعر الشئ الطيب الحلو ولا يشتهي الغذاء الذي هو أتم أسباب اللذة في حقه فلا يلتذ
 به لما عرض من المرض فالنفس الكاملة بالعلوم اذا انحط عنها أعباء البدن وشواغله بالموت كان مثاله
 مثال من عرض عليه الطمع والذل والذوق الطيب وكان به عارض مرض يمنعه من الإدراك فزال
 العارض فادرك اللذة العظيمة دفعة أو مثال من اشتد عشقه في حق شخص فضاحه ذلك الشخص وهو
 دائم أو معي عليه أو سكران فلا يحس به فينتبه فجأة فيشعر بلذة الوصال بعد طول الانتظار دفعة
 واحدة وهذه الذات حقيرة الاضافة الى الذات الروحية العقلية ألا لا يمكن تفهيمها للانسان الا
 بامثلة مما شاهدته الناس في هذه الحياة وهذا كما لو اردنا أن نفهم الصبي أو العنين لذة الجماع لم نقدر عليه
 الابان فدل في حق الصبي باللعب الذي هو الأشياء عنده وفي حق العنين لذة أكل الطيب مع شدة
 الجوع ليصدق بأصل وجود اللذة ثم يعلم أن ما هو به بالمثل ليس يحقق عنده لذة الجماع وان ذلك
 لا يدرك الا بالذوق والدليل على ان اللذة العقلية أنصف من اللذات الحسية أمران (أحدهما) ان
 حال الملاكمة أشرف من حال السباع والخنزير ومن البهائم وليس لها اللذات الحسية من الجماع والاكل
 وانما لها لذة الشعور بكل ما هو جالها الذي خصت به في نفسها في اطلاعها على حقائق الأشياء وقربها
 من رب العالمين في الصفات لا في المكان وفي رتبة الوجود فان الموجودات حصلت من الله على ترتيب
 ووسائط والذي يقرب من الوسائط رتبة له تعالى (والثاني) ان الانسان أيضا قد يؤثر اللذات
 العقلية على الحسية فان الذي يتمكن من غلبة عدو والشهادة به وهو جرف في تحصيلها ملاذ الانكحة
 والاطعمة بل قد يجرى لكل طول النهار في لذة غلبة الشطرنج والنرد مع حسنة الامرينه ولا يحس
 بألم الجوع وكذلك المتشوق الى الحشمة والرياسة اذا كان يتردد بين الخراق حشمة به قضاء الوطر من
 عشيقته فلا يحس بعرفه غيره وينشعر عنه فتوتر الحشمة ويترك قضاء الوطر ويستحق ذلك مخافته
 على ما لو حبه فيكون ذلك لا محالة لذعنه بل ربما يجم الشجاع على حم غير من الشجعان مستحقرا
 خطر الموت تغلبا على روحه بعد الموت من لغة الشما والاطراء عليه فاذن اللذات العقلية الاخرى
 أفضل من اللذات الحسية الذنوية ولو لا ذلك لما قل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأله حاكيا عن الله
 تعالى أعددت اعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال تعالى فلا تعلم
 نفس ما أخفي لهم من قرة أعين فهذا هو الحاجة الى العلم السامع ومن جملة العلوم العقلية المحضة وهي
 العلم بالله وصفااته وملائكته وكنهه وكيفية وجود الاشياء من موماو راء ذلك ان كان وسيلة اليه فهو نافع
 لاحله وان لم يكن وسيلة اليه كالحق والعدل والشعر وأنواع العلوم المنفرقة فهي صناعات وحرف كسائر
 الصناعات وأما الحاجة الى العمل والعبادة المتركية للمعس وان النفس في هذا البدن مهيأة من موهبة
 ذلك حقائق الأشياء لا لكونها مطلوبة في العلم بل لاشتغالها ونزوعها الى الشهوات وشوقها الى مقتنياتها
 وهذا التزوع والاشتغال ليس له نفس تسرع فيها ويحكم في طول المحاطبة على مناع الشهوات والمناصرة
 على الانس بالمحسوسات المستقلة فادراكه شمس النفس في البدن كانت هذه الصفات متمكنة من

وهو محال لما علمت فتمين ان تكون حارحة وتلك العلة انما حارة قوتها لا محالة جزأ من أجزائه لا السلسلة
 أدلو وقع كل جزء منها بغيرها كان الوجه مع أيضا وانما غير هادلي من في الوجه مع شيء من تلك الأجزاء لم تذكر العلة انما حارة
 الوجه مع وقد فرض خلاها وان كانت العلة انما حارة وجهه من أجزائه لا بد أن تكون علة لغرضها اما السلسلة لا
 بدونها مستقلة ولا يجوز ان يكون الأزمته الحرة في تلك الأجزاء من أجزائه لا بد أن تكون علة لغرضها اما السلسلة لا بد

معلوم واحد على تقدير الاستقلال أو الزيادة في العلة المستقلة على تقدير عدم الاستقلال لأن المفروض أن كل واحد من أجزاء السلسلة علة مستقلة لآخر فحينئذ إن يكون فردا آخر من السلسلة متتعة طاع به السلسلة قطعا (قلنا) فختار أن علة السلسلة جزؤها (قوله) لأن موجد الكل هو جند الكل من أجزائه أن أراد أن موجد الكل يجب أن يكون موجد الكل جزء من أجزائه ما بنفسه أو باجزائه فمسلّم ٨٣ لكن لا محذور فيه إذ يجوز حية موجد الكل يجب أن يكون موجد الكل جزء من أجزائه ما بنفسه أو باجزائه فمسلّم ٨٣

أن يكون ما قبل المعلوم الأخير إلى غير النهاية علة للسلسل وهو وان كان لامكانه محتملا إلى علة أخرى لكن تلك العلة جزء منه وهو ما فوق المعلوم الثاني لا إلى نهاية وهو الجواب (وما يقال) من أن المراد بالعلة في تقرير الدليل هو الفاعل المستقل على معنى أن لا يستند شيء من أجزاء السلسلة إلا إليه أولى ما صدر عنه وما قبل المعلوم الأخير لا إلى نهاية ليس فاعلا مستقلا بهذا المعنى وهو ظاهر (جوابه) أن المعلوم لذهوان كل ممكن مركب من ممكنات لا بد له من فاعل مستقل أما الاستقلال بمعنى أن لا يكون جزء من أجزاء ذلك المركب لا يستند إليه أو إلى ما صدر عنه فهو واجب في المركب من أجزائه نهاية يستند بعضها إلى بعض وأما المركب من أجزائه غير المتاهية التي يستند بعضها إلى بعض على ما هو المفروض في السلسلة التي كلامنا فيها ونزوم الفاعل

النفس ومزنية من وجهين (أحدهما) أنه اعتمدت على لذاتها الخاصة بها وهو الاتصال بالمالكة والاطلاع على الأمور الجلية الإلهية ولا يكون معها البدن الشاغل فيلزمها عن التألم كما قبل الموت (والثاني) أنه يبقى معها الحرص والميل إلى الدنيا وأسبابها ولذاتها واستقلت منها الآلة فان البدن هو الآلة للوصول إلى تلك اللذات ويكون حاله حال من عشق امرأة أو الفريسة واستأنس بالولد واستروح إلى مال وابتغى بحشه فقتل معشوقه وعزل عن رئاسته وسبي أولاده ونسبوه وأخذ أمواله أعداؤه وأسقطت بالكلية حشمة فيقاسى من الألم ما لا يخفى وهو في هذه الحيا غير منقطع العمل عن عود أمثال هذه الأمور فان أمر الدنا غادر رائح فكيف إذا نقطع العمل بعد البدن بسبب الموت ولا يخفى عن التمتع بهذه الهيئات الا كمن النفس عن الهوى والأعراض عن الدنيا والقبال بكمه الجند على العمل والنهوى حتى تنقطع علائقها عن الأمور الدنيوية وهو في الدنيا وتسقط كعلاقة مع الأمور الأخرى فإذ مات كان كالتخلص من سخن والواصل إلى جميع مطالبه هو حنته ولا يمكن سلب هذه الصفات عن النفس ومحوها بالكلية فان الضروريات البدنية عذبة إليها الا انه يمكن تضعيف تلك العلاقة ولذلك قال الله تعالى وان منكم الاواردها كان على ربك حتما مقضيا الا انه اذا ضغقت العلاقة لم تستند نكاحا فراقها وظم الاتذاع اطاع عليه عند الموت من الأمور الإلهية فاماط أثره مفارقة الدنيا والتزوع إليها على قرب كن يستنفض من وطنه إلى منصب عظيم ولك مرتفع فقد ترق نفسه حالة الفراق على أهلها ووطنه فيتأذى أذى ما يمكن به من عيش بما يتأمله من لذة لابتهاج بالملك والرئاسة واذا لم يكن سلب هذه الصفات ممكنة فقد ورد النزع في الاخلاق بالتوسط بين كل طرفين متقابلين لان الماء القاتر لا حار ولا بارد فكانه بعيد عن الصفتين ولا ينبغي أن يبالغ في امتساك المال فيستحق فيه حرص المال ولا في الامتناع فيكون مبدرا ولا ان يكون ممتعا من كل الأمور فيكون جبانا ولا منهم كافي كل أمر فيكون متورا بل يضارب الجود فانه الموت وسط بين الجهل والتبذير وشجاعة فاعلم بالتوسط بين الجبن والتور وكذا في جميع الاخلاق وعلم الاخلاق طويل والذم به بالغت في تفصيلها ولا سبيل إلى تهذيب الاخلاق الا بمراعاة قانون التمرع في العمل حتى لا يتبع الاسن هو فيه فيكون قد اتخذ الله هوا بل يفلد المشرع فيقدمه ويحجم ياش ربه لا باختياره في تهذيب اخلاقه ومن عدم هذه الفضيلة في الخلق واعلم جميعا فهو المالك ولذلك قال تعالى قد أنزل من زكاه ووقه خاب من دسما من جميع الفضائل العلمية والمهلية فهو العارف العابد وهو الصبي المطلق ومن له الفضيلة العلمية دون الجميلة فهو العالم الفاسق فيه ذنب مدد وان كان لا يدوم لان نعمه قد كملت بالعلم وان كان العوارض البدنية لطافته تاطحها مراضا على خلاف جواهر النفس وليس مجرد الأسباب المخيية فيجوع على طول الزمان ومن له الفضيلة الجميلة فوق العلمية فيسلم ويخوع عن الألم ولا يحظى بالسعادة الكاملة وزعموا ان من مات فقد قامت قيامته (وأما ما ورد في الشرع من الصور) فالقصد من ذلك الامتثال لقصور الافهام عن درك هذه اللذات وذلك لهم بما يفهمون ثم ذكر لهم ان تلك اللذات فوق ما وصف لهم في زمانهم فهم (ويشع نقول) أكثر هذه الأمور ليس على مخالفة الشرع فاما لا ننكر ان في الآخرة أنواعا من اللذات أعظم من المكسوبات ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن (ولكننا) عرفنا ذلك بالشرع اذ ورد بالمعاد ولا يظهر المعاد الا ببقاء

المستقل بذلك المعنى في مجموع ولم لا كفي له الفاعل المستقل يعني بأن المركب لا يحتاج إلى فاعل خارج عنه وفيه ما ذكرناه من استقلال بهذا المعنى (فان قامت) أي جزء من السلسلة فيكون علة فائته أولى منه بان يكون علة طاع لان تأثير ذلك الجزء في السلسلة يستحيل ما تحته وتأثير علة به يستحيل فلهذا ما قلناه من السلسلة جزؤها من الزم ترجيح المرحوح بالمرجح (قلنا) المحصل للسلسلة أولا وبالذات هو ما قبل المعلوم الأخير اذ به يحصل المعلوم الأخير وتم السلسلة وأما علة فهو محمول له أولا وبالذات وبواسطة محمول للسلسلة

فإنه لا يمكن أن يكون له علة لا تسلسل من غير محدود وهذا (قال الامام الغزالي) في رد الاستدلال الثاني على استحالة التسلسل في العمل لفظ المسكن
والواجب لفظ بهم الآن براد بالواجب مالا علة لوجوده وبادا بالمكن مالا لوجوده علة وان كان المراد هذا فليجرب الى هذه اللفظة
فقد قول كل واحد يمكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس يمكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه فان
اريد بلفظ الممكن غير ما اردنا فهو ٨٤ ليس بمفهوم (فان قيل) فهذا يؤدي الى ان يتقوم واجب الوجود بمكات الوجود

وهو محال (فلما) ان اردتم
بالواجب ما ذكرناه فهو
نفس المطلوب ولا نسلم انه
محال وهو كقول القائل
يستحيل ان يتقوم القديم
بالحوادث ولزمان عندهم
قديم واحاد الدورات
حادثة وهي ذوات اوائل
والمجموع الاول فقد تقوم
مالا اول له بذوات الاوائل
وصديق ذوات الاوائل
على الاحاد ولم تصدق على
المجموع فكذلك يقال على
كل واحد انه له علة ولا
يقال له مجموع انه له علة
وايس كل ما صدق على
الاحاد يلزم ان يصدق على
المجموع اذ يصدق على كل
واحد واحد واحد وانه بعض
وانه جزء ولا يصدق على
المجموع وكل موضع عيناه
من الارض فانه قد استضاء
بالشمس في النهار واظلم
بالليل وكل واحد حادث
بعد ان لم يكن اى له اول
والمجموع عندهم ماله اول
فتبين ان من يجوز
حوادث لا اول لها وهي
صور العناصر والمغيرات
فلا يمكن من انكار حال
لانهاية لها ويخرج من
هذا انه لا يسل لهم الى

النفوس وانما انكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل ولكن المخالف للشرع منها
انكار حشر الاجساد وانكار الذات الجسمانية في الجنة والآلام الجسمانية في النار وانكار وجود الجنة
ونار كما وصف في القرآن فما المانع من تحقق الجمع بين السعادات والرحمة والجسمانية وكذا الشقاوة
وقوله تعالى فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من لا يعلم جميع ذلك وقوله أعددت لعبادي الصالحين مالا عين
رأت وكذلك وجود تلك الامور اشرف لا يدل على نقي غير هابل الجمع بين الامر من اكل والموعود اكل
الامور وهو ممكن فيجب التصديق به على وفق الشرع (فان قيل) ما ورد فيه أمثال ضربت على حد
افهام الخلق كما ان الوارد من آيات التشبيه واخباره أمثال على حد فهم الخلق والصفات الالهية
مقدسة عما يتخيلها عامة الناس (والجواب) ان القسوية يبينها تحكيم كل مما يتفرق من وجهين
(أحدهما) ان الالفاظ الواردة في التشبيه محتملة للتأويل على عادة العرب في الاستعارة وما ورد في
وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الاحوال بلغ مبلغا لا يحتمل التأويل فلا يبقى الا جعل الكلام على
التبليس بتخييل نقيض الحق لمصلحة الخلق وذلك مما يتقدس عنه منصب النبوة (والثاني) ان أدلة
العقول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة وبدل الجارحة وعين الجارحة واما كان الانتقال
والاستقرار على الله سبحانه فهو جيب التأويل بادلة المعقول وما وعد من أمور الآخرة ليس محال في
قدرة الله تعالى فيجب الجري على ظاهر الكلام بل على نحو الذي هو صريح فيه (فان قيل) وقد دل
الدليل العقلي على استحالة بعث الاجساد كما دل على استحالة تلك الصفات على الله تعالى فظالمهم
باطل اريد لهم ولهم فيه مسالك (المسلك الاول) قولهم تقدير العود الى الابدان لا بعد وثلاثة أقسام اما
ان يقال الانسان عبارة عن البدن والحياة التي هي عرض قائم به كذات الية بعض المتكلمين وان
النفوس التي هي قائمة بنفسها ومدة الجسم فلا وجود لها ومعنى الموت انقطاع الحياة اى امتناع الخلق
عن خلقها فتعدم والبدن أيضا يتعدم ومعنى المعاد اعادة الله تعالى للبدن الذي انعدم وورده الى
الوجود واعادة الحياة التي انعدمت * أو يقال ان مادة البدن تبقى تراو ما معنى انه اذن يجمع ويركب على
شكل الآدمي ويخلق فيه الحياة ابتداء فهذا قسم * واما ان يقال النفس موجودة وتبقى بعد الموت ويكرن
رد النفس الى البدن الاول يجمع تلك الاجزاء ببعضها وهذا قسم * واما ان يقال النفس الى بدن سواء كان
من تلك الاجزاء أو من غيرها ويكون انما تدرك الانسان من حيث ان النفس تلك النفس واما المادة
فلا انتفات اليها اذ الانسان ليس انسانا بابل بالنفس (وهذه الاقسام الثلاثة) باطلة (اما الاول)
فظاهر البطلان لانه هم انعدمت الحياة والبدن فاستنفذ خلقها الجهاد لمثل ما كان لا عين ما كان بل
العود المفهوم هو الذي يفرض فيه بقاء شئ وتجدد شئ كما يقال عاد فلان الى الانعام اى ان المنعم باق وترك
الانعام ثم عاد اليه اى عاد الى ما هو الاول بالجنس ولكنه غير بالعدد فيكون عودا بالحقيقة الى ما لا الية
ويقال فلان عاد الى البلد اى بقي موجودا خارا وقد كان له كون في البلد فما دلى مثل ذلك وان لم
يكن شئ باقيا وشيئا متعديا فلان يتخللها زمان لم يتم اسم العود ونسلك مذهب المعتزلة
فيقال المعتدوم شئ ثابت والوجود حال يمرض له مرة وينقطع نارة ويعدو أخرى فيحقق معنى العود
باعتبار بقاء الذات ولكنه رفع لعدم المطلق الذي هو النقي المحض وهو ثابت للذات مستمرة الثبات

الوصول الى اثبات المبدأ الاول بهذا الاشكال ويرجع فيهم الى الحكم المحض هذا لفظه (وافول) الى
هذا حشوا كما اذا المراد بالمكن ماله علة غير ذاته والواجب مالا علة له سواء كانت داخلة أو خارجة فيكون الكل كما كنا لا نستهيجه
الى علة هي اجزائه وتقوم الواجب بالمكن بهذا المعنى غير محقول ونشبهه بتقوم القديم بالحادث تشبيه حسن الان نسبة تجوز المشبه
به الى الفلاسفة في غاية القبح (قوله) احاد الدورات حادثة ذوات اوائل والمجموع لا اول له عندهم فقد تقوم مالا اول له

بذوات الأوائل ليس بشئ اذ لم يقل أحد بكون مجموع الدورات قدما وكيف تسخير العقل أن يقول المجموع الذي أحده أجزاء
حصل اليوم قديم لا أول له فان تحقق الجميع يتوقف على تحقق جميع أجزائه فحق بعض أجزائه الجبرح لا يتحقق للجميع أصلا
فكيف من القدم بل الواقع في كلامهم كون نوع الحركة قديمة مع حدوث أفرادها على معنى أن قبل كل دورة لا إلى نهاية ونوعه محفوظ
يتعاقب الجزئيات التي لانهاية لها فإن هذان قدم الجميع مع حدوث بعض أجزائه وما صدق على كل جزء وان لم يلزم أن يصدق
على الكل الا انه ليس يلزم أن لا يصدق على الكل ما يصدق على كل واحد فان بعض الحكم قد يشترك فيه الكل والجزء والقدم
مساوية تلزم ثبوت الكل ثبوت كل جزء والحدوث مما يقتضي ثبوت الجزء ثبوت المجموع ٨٥ وهذا ضروري لا يصلح أن ينازع فيه

والفصل السابع في بيان

محجزهم عن إقامة الدليل
على وحدانية الواجب
تعالى ولهم فيها مسكنان
(الأول) أنهم قالوا لا يجوز
أن يكون في الوجود
موجودان كل منهما
واجب الوجود لذاته وذلك
لان طبيعته واجب الوجود
اما أن تقتضي لذاته
النعين أو لا تقتضي فإذا
اقتضت كانت مضمرة في
شخص لان الطبيعة
المقتضية للشخص أن كان
لها فرد فوق الواحد لزم
تخلف مقتضى الذات عنها
وهو محال وان لم تقتض
لذاته النعين يكون واجب
الوجود محتاجا في تعينه
الى غيره فيكون واجب
الوجود المنهين معلولا للغير
فلا يكون ما فرض واجب
الوجود واجبا وورد على
هذا المسلك انه لم لا يجوز أن
يكون حقيقان مختلفان
بقتضى كل منهما ما عينه
ويكون معهما واجب

الى ان يعود اليه الوجود وهو محال وان احتملنا صرحا القسم بان قال تراب البدن لا يبقى فيكون باقيا
فتماد اليه الحياة فنقول عند ذلك يستقيم أن يقال عاد التراب حيا بعد ان انقطعت الحياة عنه مدة ولا
يكون ذلك عودا للانسان ولا رجوع ذلك الانسان بعينه لان الانسان انسان لا يبادله والتراب الذي
فيه اذ يتبدل عليه سائر الاجزاء أو أكثرها بالبقاء وهو ذلك الأول بعينه فهو هو باعتبار روحه ونفسه
فاذا عذمت الحياة أو الروح فاعدم لا يعقل عوده وانما يستألف مثله ومهما خلق الله حيا انسانية
في تراب يحصل من بدن شجرة أو فرس أو بهيمة كان ذلك ابتداء خلق انسان فالمدوم قط لا يعقل عوده
والعائد هو الموجود أي عاد الى حالة كانت له من قبل أي الى مثل تلك الحالة فاما العائد هو التراب الى
صفة الحياة وليس الانسان انسانا بدنه اذ قد يصير بدن الفرس غدا لا انسان فيخلق منه نطفة يحصل
منها انسان فلا يقال الفرس انقلب انسانا بل الفرس بفرس بصورته لا باده وقدمت الصورة وما
بقي الامادة (واما القسم الثاني) وهو تقدير بقاء النفس وردها الى ذلك البدن بعينه فهو ولو تصور
مكان معادا أي عودا الى تدبير البدن بعد مفارقة ذلك المحال اذ بدن الميت يحل ترابا أو تراكبا الذي كان
والطير ورو يستحيل ما وجدنا راء هو اعز يخرج بهواء العالم ويحار به ومائه امتزاجا به مدان نزاعه واستخلاصه
ولكن ان فرض ذلك اتسكا على قدرة الله تعالى فلا يخجلوا ما ان يجمع الاجزاء التي مات عليها فخلق فينبغي
أن يصاد الاقطع ومجدوع الانف والاذن ونافص الاعضاء كما كان وهذا مستحيل لاسيما في أهل الجنة
والذين خلقوا نافصين في ابتداء الفطرة فاعادتهم على ما كانوا عليه من الهزال عند الموت في غاية
التكامل هذا ان اقتصر على جميع الاجزاء الموجودة عند الموت وان جمع جميع أجزائه التي كانت
موجودة في جميع عمره فهو محال من وجهين (أحدهما) أن الانسان اذا تفتت بلهم انسان وقد حرت
به العادة في بعض البلاد وكرت وقوعه في أوقات القحط فيتم تذخر حشرها جميعا لان مادة واحدة كانت
بدننا كقول وصارت بالبقاء بدنا بعد ذلك لا كل ولا يمكن رد نفسين الى بدن واحد (والثاني) انه يجب
أن يعاد جزء واحد او قداما ورجلانه ثبت بالصناعة الطبية ان الاجزاء العضوية تفتت في بعضها
بعضة غدا العدم فيفتت الذي الكبد باجزاء القلب وكذا سائر الاعضاء ففرض أجزاء معينة وقد
كانت مادة لجسم من الاعضاء على أي عضو يعاد بل يحتاج في تقدير الاستحالة الاولى الى كل الناس
فانك اذا تأملت ظاهرا التربة المعمورة علمت بعد طول الزمان أن ترابها اجثث الموتى قد تهرت وزرع
فيها وغرس وصارت حيا وفاكهة وتناولها الدواب فصارت لحما وتناولها فعدت ابدانا لثان من مادة
يشار اليها الا وقد كانت بدننا لانا كثر فاستحالت وصارت ترابا ثم نبتا ثم لحما ثم حيوانا بل يلزم منه
محال ثالث وهو ان النفوس المفارقة للابدان غير متناهية والابدان متناهية فلا تنفي المواد التي كانت

الوجود مذكورا على ما على سبيل القول لا لارم الخارج فيكون كل منهما مضمرة في فرد من غير انحصار واجب الوجود في فرد (فان
قلت) حقيقة واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود نعم الوجودات المتماثلة لها هي مختلفة باختلاف
اضافته اليها أو ما محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة (قلت) ان أردت ان حقيقة واجب الوجود ليس الا المعنى الذي
تفهمه من لفظ الوجود فمنوع كيف وحقيقة الواجب عندهم غير معنوية لا بشر ولا حكمية التعلق أيضا وان أردت ان حقيقة الواجب
يصديق عليه ما تفهمه من لفظ الوجود فسلم ولكن لم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه مفهوم الوجود حقائق متخالفة يقتضي كل
منها تعينه فان الوجود الخاص الواجب الذي هو معين حقيقة الواجب عندهم مخالفا للحقيقة لسائر الوجودات لا مجرد التجرد
والاكتفاء الى المساهمة فلم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه الوجود مجرد حقائق متخالفة متناهية كل منها عن الآخر بذاتها (المسلك

(الثاني) هو انه لو كان الواجب مشتركين اثنين لكان بينهما تمايزا فلا اثنيتية بدون التمايز وبما التمايز غير ما به الاشتراك ضرورية
 فليزوم تركب كل من الوحيين بما به الاشتراك وبما به الامتياز لان الواجب نفس ماهية الواجب اذ لو كان عارضا لها لكان معالها
 اذ لو عمل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا عمل بها يلزم تقدمه على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والواجب اذا كان الواجب
 نفس الماهية كان الاشتراك فيه مستلزما للامتياز بالتعيين فتتركب خصوصية كل منهن من التعيين والماهية وهو محال واللام يكن
 الواجب واجبا لا محتاجا الى الاجزاء التي هي غير قليل يجوز ان تكون الخصوصية من العوارض فلا يلزم التركيب (واجب) بانه
 لو كان التعيين عارضا لكان معالاما ٨٦ بالماهية او بلازمها او بامر منفصل وعلى الاقرب يلزم وحدة الواجب وهو ينافي التعدد

المفروض لان التعيين اذا
 كان معالاما بالماهية او
 بلازمها يكون نوعها متغيرا
 في شخص والابلز تخلف
 المعلول عن العلة وعلى
 الثالث يلزم الاحتياج
 المتناسق لوجوب الوجود
 وهذا بالحقيقة اتمام للسالك
 الثاني بالاول فلا يكون
 دليلا مستقلا بل الجواب
 انه ان ارد بكون التعيين
 من العوارض كونه من
 عوارض الماهية فلا يدفع
 لزوم تركب هوية كل منهما
 وان ارد بكونه من
 عوارض الجوهرية فتغير
 معقول لان الجوهرية تتخص
 جزئي يمنع نفس تصور
 مفهومه من وقوع الشركة
 فيه فلو لم يتغير فيه سوى
 الماهية الكلية شئ بالجزئية
 لم يكن نفس مفهومه من
 حيث هو متصورا مانعا
 من وقوع الشركة فيه فلا
 يكون شخصا جزئيا وقد
 يناقض في كون الاحتياج
 في التعيين الى امر منفصل

مواد الانسان بالنفس الناس كلهم بل تصنيف عنهم (واما القسم الثالث) وهو رد النفس الى بدن
 انسان من اى مادة كانت وى ترابطه في هذا محال من وجهين (أحدهما) ان المواد القابلة للكون
 والفساد محصورة في مقدار فلك القمر لا يمكن عليها من زيدها متناهية والانفس المفارقة للابدان
 غير متناهية فلا تنفي بها (والثاني) ان التراب لا يقبل تدبير النفس ما بقي ترابا بل لا بد وان تخرج العناصر
 امتزاجا ايضا هي امتزاج النطفة بل الحش وبالحديد لا يقبل هذا التدبير ولا يمكن اعادة الانسان
 وبدنه من خشب او حديد بل لا يكون انسانا الا اذا انقسم اعضاؤه بدنه الى اللحم والعظم والاعضاء
 ومهما استعد البدن والمزاج نقول نفس استحق من المبادئ الواهية للنفوس حدوث نفس في تواردها
 على البدن الواحد نفسا وبهذا بطل مذهب المتأخرين فان رجوع الى استعمال النفس بعد خلصها
 من البدن بتدبير بدن آخر غير البدن الاول فالسالك الذي يدل على بطلان التماسيح يدل على بطلان
 هذا المذهب (والاعتراض) هو ان يقال هم تنكرون على من يخترع القسم الاخير ويرى ان النفس
 باقية بعد الموت وهو جوهر قائم بنفسه وان ذلك لا يحيا الف الشرع بل دل عليه الشرع في قوله تعالى
 ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون ويقول عليه السلام ارواح
 المؤمنين في حواصل طير خضر معلقة تحت العرش وجاء ورد من الاخبار بشعور الارواح بالصدقات
 والخصيرات وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر وغيره وكل ذلك يدل على البقاء نعم وقد دل مع ذلك على
 البعث والنشور بعد موته البدن وذلك ممكن بردها الى بدن اى بدن كان من مادة البدن الاول او من
 غيره او من مادة استؤنف خلفها فانه هو بنفسه لا بدنه اذ يتبدل عليه اجزاء البدن من الصغير الى الكبير
 بالهزال والنمو وتبدل الغذاء ويختلف مزاجه مع ذلك وهو ذات الانسان بعينه فهذا قد وردت له ويكون
 ذلك عود التليك النفس فانه قد تدر عليهم ان تحطى بالالام والذات الجسمانية بفقد الآلة وقد اعيدت
 اليها الآلة مثل الاولى وكان ذلك عودا محققا وما ذكرتموه من استحالة هذا بكون النفس غير متناهية وكون
 المواد متناهية محال لا اصل له فانه بناء على قدم العالم وتمايز الادوار على الدوام ومن لا يثبت قدم العالم
 فالنفوس المفارقة للابدان عند موتها ماهية وايست اكثر من المواد الموجودة وان سلم انها اكثر فالتدبير
 تعالى قادر على الخلق واستئناف الاختراع وانكاره انكار لقدرة الله تعالى على الاحداث وقد سبق ابطاله
 في مسألة حدوث العالم (واما الحائكم الثانية) بان هذا تناسخ ولا مشاحة في الاسماء فما ورد الشرع به
 يجب تصديقه فليكن تناسخا وانما نحن ننكر التناسخ في هذا العالم فاما البعث فلا نكرهه سمى تناسخا
 او لم يسمى (وقولكم) ان كل مزاج استعد لقبول نفس استحق حدوث نفس من المبادئ رجوع الى ان
 حدوث النفس بالطبع لا بالارادة وقد ابطالنا ذلك في مسألة حدوث العالم كيف ولا يبعد على مساق

منه بكم
 فذا نيات الواجب الوجود فان الواجب هو الاحتياج في وجوده الى غيره
 والاحتياج في التعيين لا ينافي ذلك ويجاب بار الواجب لا يفرض الالهي من حيث هو معين لا لاطلاق على اطلاقه وبما به فاذ
 نرى الواجب تميزا رائدا على ماهيته يكون وجوده محتاجا الى ذلك التعيين الزائد فلو عمل ذلك التعيين الزائد بامر منفصل ل يكون
 وجوده بمراسلة ذلك التعيين الزائد محتاجا الى ذلك الامر المنفصل فلا يكون واجبا هذا خلاف (لا يقال) لا يلزم من عدم عرض
 الوجود لا ينافي زيادة التعيين الواجب عليه احتياج الوجود الى التعيين لجواز ان يكون كل من التعيين والوجود عارضا لآخر من غير
 احتياج احدهما الى الآخر (لانا نقول) التعيين لا بد وان يدخل في عروض الوجود واللام يكن الوجود من حيث هو هو مائة من فرض
 امتراكه بين بل باقية عارضا فلا يكون الوجود من حيث هو هو جزئيا فيكون الوجود محتاجا الى التعيين ضرورية احتياج

العارض الى ما هو متبرق معروضه بالخيرية فيلزم من احتياجه الى امره ففضل احتياج الوجود اليه (والجواب عن المسالك الثاني)
انه ان ارد بالوجوب اقتضاء الذات الوجود فلا نسلم انه نفس حقيقة الواجب بل هو امر اعتباري لا وجود له في الخارج قطعا فكيف
كان نفس حقيقة الواجب وان ارد به معنى آخر عرض له هذا المفهوم فمسلم لكنه لا يفيد المطلوب لجواز ان يكون ما يعرض له هذا
المفهوم حقائق متخالفة يمتاز كل منها عن الآخر بنفسه من غير لزوم تركب (فان قلت) الخصم قد اقام الدليل على كون الوجوب
نفس الماهية الواحدة فذمه بعد اقامة الدليل عليه بكون خارجا عن قانون المناظرة (قلت) عدم كون الوجوب بالمعنى المذكور نفس
الماهية ضروري لكونه مفهوما اعتباريا قطعنا الدليل القاطم على كونه نفس ماهية ٨٧ الواجب سعة مصادمة للضرورة

فلا يسمع وان لم يتعين
عندنا وجه فساد ويمكن
أن يقال في بيان وجه الغلط
فيه أن قوله لو كان عارضا
له كان معلا منوعا لانه
مفهوم اعتباري لا موجود
خارجي فلا حاجة له الى علة
(فان قلت) المفهومات
الاعتبارية وان لم تحتج الى
علة لشيئتها في نفسها
لكنها تحتاج اليها لشيئتها
بجملتها وسم الكلام به
(قلت) ذاته وجوب خاص
يقضي بنفسه انفساه
بعارضه الذي هو الوجوب
المطلق فيلزم حينئذ تقدم
ذاته بالوجوب الذي هو
نفسه على انفساه بالوجوب
الذي هو عارضه فلا تقدم
لشيء على نفسه كما أن ذاته
وجود خاص مقتض
لوجود المطلق الذي هو
عارضه عندهم هذا وقد
يتوهم أن حصول المسالك
الاول اما قياس استثنائي
وضع فيه عين المقدم لينتج
عن التالي هكذا كما كان

منهكم أيضا ان يقال انما يستحق حدوث النفس اذا لم تكن نفس موجودة فتستأنف نفس فيبقى ان
يقال فلم لم يتعلق بالامر حقيقة المسئلة في الارحام قبل البعث والنشور بل في عالمها هذا فيقال ان
الانفس المفارقة تستدعي نوعا آخر من الاستعداد ولا يتم سببها الا في ذلك الوقت ولا بد في ان يفارق
الاستعداد المشرط للنفس الكاملة المفارقة للاستعداد المشرط للنفس الحادثة ابتداء التي لم تستفد
كما لا بد من مدد والله تعالى اعلم بتلك الشروط وبأسبابها وباقوات حضورها وقد ورد
الشرع به وهو ممكن فحب التصديق به (المسالك الثاني) ان قالوا ليس من المقدور ان يقبل الحديد ثوبا
منسوجا بحيث يتعمم به الانسان الاحتمال أجزاء الحديد الى سائر العناصر باسباب تستولى على الحديد
فتخلله الى سائر العناصر ثم تحم مع العناصر وتدارق أطوار الخلقة الى ان يكتسب صورة القطن ثم
يكتسب القطن صورة الغزل ثم الغزل كسب الانسجاء المعلوم الذي هو النسيج على هيئة معلومة ولو قيل
ان قلب الحديد عامية قطنية يمكن من غير الاستحالة في هذه الاطوار على سبيل الترتيب كان محال لان
يجوز ان يخطر للاسنان ان هذه الاستحالات يجوز ان تحصل كلها في ازمان متقاربة لا يحس الانسان
بطولها فظن انه وقع فجأة دفعة واحدة واذا عقل هذا فالانسان المعيوب المحشور ولو كان بدنه من حجر أو
ماقوت أو در أو تراب لم يحس لم يكن انسانيا بل لا يتصور ان يكونا مساويا لان يكون منشكلا بالاشكال
لخصوص مركبات العظام والعروق واللحوم والغضاريف والاعلاط والاعضاء المفردة تتقدم على
المركبة فلا يكون البدن مالم تكن الاعضاء ولا تكون الاعضاء المركبة مالم تكن العظام واللحوم
والعروق ولا تكون هذه المفردات مالم تكن الاخلاط ولا تكون الاخلاط مالم تكن موادها
من الغذاء ولا يكون الغذاء مالم يكن حيوان ونبات وهو اللحم والحبوب ولا يكون حيوان ولا نبات مالم
تكون العناصر الاربع جارية متميزة شرائط مخصوصة طوبى لكثير ما فصلنا جملتها فاذن لا يمكن ان
يتحدد بدن الانسان لتردد النفس اليه الا بهذه الامور (ولها) اسباب كثيرة اربعة اقسام فالباب
الاول لعله كن فيكون أو بانتهاد اسباب انقلابه في هذه الادوار واسبابه هو انفاء النطفة المستخرجة من
آب بدن الانسان في رحم حتى يستمد من دم الطمث ومن الغذاء ممدته ثم يخلق مضافة ثم علقه ثم جنينا
ثم طفلا ثم شابا ثم كالا فقول القائل له كس فيكون غيره معقول اذ التراب لا يخاطب وانقلابه انسانا
دون التردد في هذه الاطوار محال وتردده في هذه الاطوار دون جريان هذه الاسباب محال فيكون البعث
محالا (والاعتراض) اننا نسلم ان الترقى في هذه الاطوار لا بد منه حتى يصير بدن الانسان لجابل لا بد منه
حتى يصير الحديد عامية ماله لو بقي حديدا لما كان ثوبا بل لا بد وان يصير قطننا مغزولا ثم منسوجا ولكن
ذات لحظة أو في مدة ممكن لم يبين لنا ان البعث يكون في أوجي ما قد رآه يكون جميع النظام وان شاء

الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب مقتضية لانه كان التمدد من السكون المقدم حتى والتالي مشهورة أو اقتراني هكذا الى سرب
الذي هو نفس ماهية الواجب مقتضى لغيره وكل ماهية مقتضية لغيره لا يمكن تعدد افعالها فالواجب يقتضيه تعدد افعاله وهو ايدل على
أن التمدد من زائد على ماهية الواجب مقتضية لغيره على خلاف ما يفهم من المسالك الثاني من أنه لا يزيد تعدد فعله على ما به فان جعلوا
التمدين زائدا على ماهية لم يصح لهم التسلسل بالمسالك الثاني وان جعل عينه لم يصح لهم التسلسل بالمسالك الاول ادل لا يصح في حينئذ احدى
مقتضى القياس وضع المقدم أو المسمى (وجوابه) ان التمدد نفس ماهية الواجب عندهم وليس بمحصل المسالك الاول ما ذكر
حتى لا يصدق احدى مقدمي الدليل ولا يصح الاستدلال به بل محصولة هو أنه لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين لم يكن نيين الواجب
نفس ماهية وهو ظاهر بل كان زائدا عليه فلا بد وان يكون معلا ما بالماهية أو بلازم خلاف المسمى فيكون زائدا على الواجب

لأن الماهية المتعينة للتعين لابد وان يكون نوعها محصورا في شخص والألزام مختلف في الطبيعة عنها أو بامر منفصل فنلزم احتياج واجب الوجود للتعين إلى امر منفصل ولما كان امتناع التعدد ظاهر على تقدير كون التعين بنفس الماهية لم يتعرض له (المسألة الثالث) هو أنه لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكل منهما تعين زائد على ماهيته ضرورة أن امتياز أفراد طبيعة واحدة بعضها عن بعض لا يكون إلا بتعين زائد عليها فلا يخلو ما أن يكون بين التعين والوجوب لزوم أولافان كان الثاني وهو أن لا يكون بينهما لزوم حازا فكل كل منهما عن الآخر فانهما أحدهما إلى الآخر يستدعي سببا وليس ذلك السبب بنفس الذات والاسكان بينهما لزوم فيعود إلى الثاني الأول لتعين أن يكون ٨٨ أمر آخر جاف فيكون كل من الواجبين محتاجا إلى الغير فلا يكون شيئا منهما واجبا هذا

خلاف وان كان الأول اللحم وانما في زمان طويل وليس المناقشة فيه وانما النظر في أن انتزعي في هذه الأطوار يحصل مجرد القدرة من غير واسطة أو بسبب من الأسباب وكلاهما ممكن عندنا كما ذكرناه في المسألة الأولى من الطبيعيات عند الكلام على اجراء العادات وان المقترنات في الوجود اقترانها ليس على طريق التلازم بل العادات يجوز خرقها فيحصل بقدرة الله تعالى هذه الامور دون وجود أسبابها وأما الثاني فهو أن نقول ذلك يكون بأسباب ولكن ليس من شرطه أن يكون السبب هو المفعول بل في خزنة المقدورات عجائب وغرائب لم يطلع عليها منكرها من بطن أن لا وجود إلا لما شاهدته كما ينكر طائفة السحر والتنجيات والطلسمات والمجذبات والمكرامات وهي ثابتة بالانفاق بأسباب غريبة لا يطلع عليها بل لو لم ير انسان المغناطيس وحذبه للمحسوس وحكي له ذلك لاستنكره وقال لا يتصور جذب الحديد الا بغيره يشد عليه ويجذب فانه المشاهد في الحس حتى اذا شاهدته تحب منه وعلم انه قاهر عن الاحتاطة بعجائب القدرة وكذلك المحدثات المذكرة للنسور والذباب والنمل والقبور وراوا عجائب صنع الله فيه تدبره وانما لا تدركهم ويتحسرون على بخودهم فهم قسرا لا يعينهم و قال لهم هذا الذي كنتم به تكذبون كالذي يكذب بالخواص والاشياء الغريبة بل لو خلق انسان عاقلا ابتداء وقبل له ان هذه النطفة القدرة المتشابهة الاجزاء تنقسم أجزاءها المتشابهة في رحم آدمية إلى أعضاء مختلفة للحمية وعظمية وعصبية وغضروفية وعروقية وحسية فيكون منها العيون على سبع طبقات مختلفة في المزاج واللسان والاسنان على تفاوتها في الرخاوة والصلابة مع نجاورها وهي حرا إلى البسائط التي في الفطرة لكان انكاره أشد من انكار المحدثات حيث قالوا أنذا كنا عظاما مخزرة الآية فليس ينكر المنكر كالبعث الله من أين عرف المحصور أسباب الوجود فيما شاهدته ولم يعد أن يكون في احياء الابدان مناج غير ما شاهدته وقد ورد في بعض الاخبار انه يغفر الارض في وقت البعث مطر قطراته تشبهه بالطف وبخلط بالتراب فاي به في أن يكون في الاسباب الالهية أمر يشبه ذلك ونحن لانطلع عليه ويقضي ذلك انبعث الاجساد واستعدادها لمبول النفوس المحشورة وهل لهذا الانكار مستند الا الاستعداد المجرد (فان قيل) الفعل الالهي له مجرى واحد مضروب لا يتغير ولذلك قال تعالى وما أمرنا الا واحدة كالج بالهمز وقال تعالى وان تجد لسنة الله تبديلا وهذه الاسباب التي أوهمتم امكانها ان كانت فينبغي ان تطرد أيضا وتتكرر إلى غير نهاية وان بقي هذا النظام الموجود في العالم من التولد والتوالد إلى غير نهاية وبعد الاعتراف بالتكرار والرد فلا يعد ان يتخلف منها في الامور في كل ألف سنة مثلا ولكن يكون ذلك التمدل أيضا دائما أبديا على سنين واحد فان سنة الله لا تبدل فيها وهذا انما كان لان الفعل الالهي يصعد عن المشيئة الالهية والمشيئة الالهية ليست متعينة الجهة حتى يتخلف نظامها بخلاف جهاتها فيكون الصادر منها كيف ما كان

خلاف وان كان الأول فاللزم بين الشئين يكون اما يكون أحدهما علة للآخر أو يكونا معا معلولي علة تالفة فان كان يكون الوجوب علة للتعين لزم خلاف الفرض لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان يكون التعين علة للوجوب لزم كون الوجوب الذاتي بالغيران جعل التعين زائدا والأمر وان لم يجعل التعين زائدا لزم خلاف المفروض وتقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان اللزوم بينهما معلولي علة تالفة وان كان تلك العلة هي ذات الواجب لزم خلاف الفرض لان الطبيعة اذا اقتضت تعينا المحصور نوعها في شخصها لمسا تقدم وأيضا لزم تقدم الوجوب على نفسه لما عرفت آنفا وان كان أمرا

منفصلا عنه لم يكن الواجب بالذات واجبا بالذات لا امتناع احتياج الواجب بالذات في الوجوب والتعين بل في منفذ إلى أمر منفصل وهو باطل (وجوابه) أنا لا نسلم انه لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكل منهما تعين زائد على ماهيته وانما يلزم ذلك لو كان ما يقال له الواجب أمورا مشتركة في الماهية النوعية وهو ممنوع ولم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه الواجب أمورا متخالفة في الحقيقة يتميز كل منهما عن الآخر بذاته من غير احتياج إلى تعين زائد يكون تعين كل منهما بنفس ماهيته وتكون ماهية كل منهما وجوبا خاصا متفصلا للوجوب المطلق ويكون تقدم الواجب على الوجوب المطلق بالوجوب الخاص الذي هو بنفس الذات كما تحققت ذلك فيما سلف وقد يجاب عن هذا المسلك بان التركيب من الشخص الماهية تركيب من الاجزاء العقلية لان الماهية والتخصص من الاجزاء العقلية للشخص لاهن الاجزاء الظاهرية وامتناع مثل هذا التركيب في حق الواجب ممنوع (قال الامام

(الغزالي) المسلك الأول قولهم انهم لو كانوا اثنين لكان نوع وجوب الوجود مقولا على كل واحد منهم - او ما قيل - فليس له واجب الوجود فلا يتخلوا ما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان يكون اغيره او وجوب الوجود له لعله فيكون ذات واجب الوجود هو الاول وقد اقتضت علته له وجوب الوجود ونحن لا نريد بواجب الوجود الا ما لا ارتباط لوجوده بجهة من الجهات ونزعا وان نوع الانسان مقول على زيد وعمر واهله وايس زيد انسانا لذاته والا لكان عمر وانسانا بل لعله جعلته انسانا وقد جعلت ايضا غير انسانا فتكثر الانسانية بتكاثر المادة الحاملة لها وتعلقها بالمادة - لمول ليس لذات الانسانية - فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود ان كان لذاته فلا يكون الاله وان كان له لعله فهو اذن معلول وايس بواجب الوجود فقد ظهر به - ان واجب الوجود لا يدوان يكون واحدا هذه عبارته من غير تغيير - واجاب عما يحصله ان الوجوب امر ساجي لان معناه كون الوجود بلا علة فلا حاجة له الى علة فالتقدير بان عاته اما الذات او غيره ترد يد فامد بحسب الوضع بل هذا التردد لا يجري في بعض صفات الانيات فلهذا لا يعبر بجمع الى السلب اذ لو قل قائل السواد لون لذاته اوله لكان كان لذاته فينبغي ان لا تكون الحجرة لوانا وان كان السواد لوانا لعله جعلته لوانا فينبغي ان يقل سوادا ليس بلون (واقول) ان اراد بما ذكره في الاسناد لال ما هو المفهوم من ظاهر عبارته من ان وجوب الوجود لو كان مقولا على اثنين فان كان حصول وجوب الوجود لغرض من غير ما يقال له واجب الوجود لذاته ذلك المعنى فلا يكون اغيره نظاهر البطلان وايس يوجد في كلامهم منه عين ولا اثر ولا هو مطابق لاصولهم ٨٩ وقوا عدمهم ولا يصح نسبة اليهم

فان اقول بان واجب الوجود اذا كان وجوده لذاته لا يتصور ان يكون لغيره فقول بان الطبيعيتين المختلفتين لا نشأ تراكب في لازم واحد ولم نر احدا خالف في بطلانه بل الكل متفقون على ان الامكان امر واحد فلهذا عليه طابع الماهية المختلفة بذواتها من غير اشتراك في امر ذاتي كالجوهر والعرض مثلا (لا يقال) الوجوب

منتهى انتظاما يجمع الاول والاخر على نسق واحد كما نراه في سائر الاسباب والمسببات فان جوزتم استمرار التولد والناسل بالطريق المشاهد الآن او عود هذا المنهاج ولو بعد زمان طويل على سبيل التكرار ولدو وفقد رفتهم القيامة والاخرة وما دل عليه ظواهر الشرع اذ يلزم عليه ان يكون قد تقدم على وجوده هذا البعث كرات وسعود كرات وهكذا على الترتيب (وان قلتم) ان السنة الالهية بالكلية تبدل الى جنس آخر ولا تعود قط هذه السنة وينقسم مدة الامكان الى ثلاثة اقسام قسم قبل خالق العالم اذا كان الله تعالى ولا عالم وقسم بعد خلقه على هذا الوجه وقسم به عود الاجسام وهو المنهاج البشري بل الاتساق والانتظام وحصل التعدد لسانه الله وهو محال فان هذا الغاي يمكن بمشيئة مختلفة باختلاف الاحوال اما المشيئة الازلية فلها يجري واحد مضروب لا تبدل عنه - لان الفعل مضاد للمشيئة والمشيئة على سبيل واحد لا تختلف بالاضافة الى الزمان وزعموا ان هذا لا ينقض قولنا ان الله تعالى قادر على كل شيء فاننا نقول ان الله تعالى قادر على البعث والنشور وجميع الامور لم يكنه على معنى انه لو شاء الفعل وليس من شرط صدق قوله هذا ان يشاء ولا ان يفعل - وهذا كما اننا نقول ان فلانا قادر على ان يجز رقبة نفسه وينفخ بطن نفسه ويصدق ذلك على معنى انه لو شاء افعل

(١٢ - تهافت غزالي)

عدمهم امر واحد شخصي ولو كان ثابتا لواجب لذاته لم يتصور ثبوته لغيره فثبتت الوحدة انية بخلاف الامكان فانه واحد نوعي ولا يلزم من اقتضاء الماهية نوعا ان لا يقتضي غير هذا ذلك النوع وما ذكره من الاتفاق على اشتراك الطوائف المختلفة في لازم واحد اغناها في الواحد النوعي دون الشخصي (لانا نقول) لو ثبت كون الوجوب واحدا شخصيا الكافي في المطلوب سواء كان نفس الماهية او وصفها لامتناع الانتقال على الاوصاف وقيام وصف واحد شخصي بوصفين معا فلا حاجة حينئذ الى ان يقال له لذاته اوله لغيره وان اراد ان نوع وجوب الوجود لو كان له فردان فلا يتخلوا ما ان يكون وجوب وجود احد الفردين الذات وجوب الوجود على معنى ان يكون نوع وجوب الوجود اقتضي ان يكون خصوصية ذلك الفرد فلا يتصور ان يكون لنوع وجوب الوجود فرد آخر والا لزم تخالف مقتضى الذات عنها او لغير وجوب الوجود بان لا تقتضي طبيعة وجوب الوجود ان تكون خصوصية ذلك المعين كما ان الطبيعة الانسانية لا تقتضي ان تكون خصوصية زيد فيكون كون هذا الفرد واجب الوجود معللا بامر غير وجوب الوجود فيكون شخص واجب الوجود معلولا فلا يكون واجب الوجود وهذا محصل ما ذكره الشيخ في بعض تصانيفه - ومبناه على كون الوجوب نفس ماهية الواجب اذ لو كان عارضا لما كان ان يكون مقتضى له هو ذات ذلك المعين ولا يلزم كون ذلك المعين معلولا لغيره بخلافه الظاهر ان يقال لان لم كون وجوب الوجود نفس ماهية الواجب بل هو عارض عن عارضها فيكون ان تكون ذات مخالفة يقتضي كل منها ذلك العارض الذي هو وجوب الوجود على ما سبق لا ما ذكره من ان الوجوب امر ساجي لا يقتضي علة لانه ان سلم كون الوجوب نفس ماهية الواجب فلا وجه لجعله امراسيا وان منعه فذلك يكفي في

الجواب لان الواجب ان يكون نفس حقيقة الواجب لا يلزم من عدم كون وجوب ذلك الفرد مع الابل الواجب ان يكون ذلك الفرد كذا الجواز كونه مع الحقيقة ذلك الفرد فلا حاجة معه الى ارتكاب ما ذكره على ان الاوصاف السلبية وان لم تحتج الى علة تجعلها موجودة اعمدها لكنها لا تحتاج الى الشبوت الموصوفات فلا يكون التردد فاسدا للموضع وقوله بل هذا التردد لا يجري في بعض صفات الاثبات فضلا عما يرجع الى السلب نظائر الفساد لان تلك الصفات ان كانت موجودة فهي في وجودها في نفسها وثبوتها لموصوفها محتاجة الى علة وان كانت اعتبارية فاحتياجها الى علة لثبوتها الموصوفها أظهر من احتياج الصفات السلبية وما ذكره في بيانه من أنه لو قال قائل السواد لون لذاته أو لونه فان كان لذاته فيبقى أن لا يكون الحجرة لونا وان كان السواد لونا لونه جعلنا لونا فيبقى أن يقول سواد ليس بلون ليس بشئ لأنه ان جعل اللون عرضا للسواد فلو نية معاملة بذات السواد ولا يلزم عدم ثبوت اللونية للضرورة الجواز اشتراك اللازم النوعي بين أمور مختلفة الحقائق وان جعل ذاتيا للسواد فلو نية السواد معاملة بنفسه فانه ينضم الى اللون الذي هو جنسه ويحصله نوعا ويحصله نائبا له فان تحصيل الجنس نوعا وحصل الجنس نائبا للنوع أمران متساويان سببهما فصل ذلك النوع ولا يلزم أن يقول سواد بدون لون لانه لا يحصل للسواد بدون الفصول بل ذلك انما يكون اذا جعل لونية السواد لونه خارجة عن علة ثبوت اللونية لانه اذا كانت خارجة يلزم انتفاء اللونية عنه فلو كان السواد لونا في ذاته وذلك محال اما اذا كانت العلة داخلية ٩٠ فبانتفاءها يفتي ذات السواد ولا يقرر في حد ذاتها فلا يلزم أن لا يكون

السواد لونا أو يقول ثبوت الجزء لكل مطلقا معال بما يحصل الكل ويجمع الاجزاء وانتفاءه يفتي في الكل ولا يقرر في حد ذاته فلا يلزم عدم ثبوت الجزء لكل لان ذلك انما يتصور اذا تقرر الكل بدون علة ثبوت الجزء وليس كذلك فيما قلنا وما يقال من أن ثبوت الذاتي للذات لا يعمل محمول على انه لا يعمل بعلة خارجة عن

وانكنا نعلم انه لا يشاء ولا يفعل وقوانه لا يشاء ولا يفعل لا ينافي قولنا انه قادر بمعنى انه لو شاء لفعل فان الجمليات لا تنافي الشرطيات ذكر في المنطقي اذ قوله لو شاء لفعل شرطى موجب وقوله انما شاء وما فعل جمليتان سالبتان والسالبة الجمالية لا تنافي الموجبة الشرطية فان الدليل الذي دللنا على ان مشيئة ازيلية وليست متعينة يدنا على ان يجري الامر الالهي لا يكون الاعلى انتظاما وانساقا التكرار والعود وان اختلف في احوال الاوقات فيكون اختلافا لا ينافي انتظاما وانساقا التكرار والعود وما غير هذا فلا يمكن (والجواب) ان هذا استدلال من مسألة قدم العالم وان المشيئة قديمة فليكن العالم قديما وقد ابطالنا ذلك وبيننا انه لا يمد في العقل وضع ثلاثة اقسام وهو ان يكون الله تعالى موجودا ولا عالم ثم يخلق العالم على النظم المشاهد ثم يستألف نظاما ثانيا وهو الموعود به في الجنة ثم يدمد الكل حتى لا يبقى الا الله سبحانه وهو ممكن لو كان اشرع قد ورد بان الشواب والاعقاب والجنة والنار لا آخر لها وهذه المسئلة كيف ما رددت بنى على مسئلتين (احدهما) حدوث العالم وجواز حدوث حادث من قديم (والثانية) خرق الماديات لخلق المسميات دون الاسباب او احوادث اسباب على منهج آخر غير معتاد وقد فرغنا من المسئلتين جميعا

السواد لونا أو يقول ثبوت الجزء لكل مطلقا معال بما يحصل الكل ويجمع الاجزاء وانتفاءه يفتي في الكل ولا يقرر في حد ذاته فلا يلزم عدم ثبوت الجزء لكل لان ذلك انما يتصور اذا تقرر الكل بدون علة ثبوت الجزء وليس كذلك فيما قلنا وما يقال من أن ثبوت الذاتي للذات لا يعمل محمول على انه لا يعمل بعلة خارجة عن

علة الذات اذ لا يتصور ان يكون ثبوت شئ في نفس الامر من غير ان يكون هناك علة

لثبوت اذ ليس ثبوت شئ في نفسه من غير احتياج الى شئ حتى يكون واجبا غير محتاج الى سبب وامام ثبوت نفس الذات فلا بد من ثبوت سببها اذ لا ثبوت لها الا بحسب الاعتبار لان الثبوت يستدعي تغير الطرفين ولا تباين هناك الا بحسب الاعتبار فيكون الثبوت ايضا اعتباريا في تقريره تلك الثبات ايضا قصور لان حاسل ما ذكره بعد حذف زوائده انه لو وجد واجبان لكما امامنا اثنين من كل وجه فبرغم التعدد والاضائية أو مختلفين من كل وجه فلا يشتركان في وجوب الوجود والمفروض خلافه أو مشتركين في أمر ومختلفين في آخر فتركب كل منهما ما به الاشتراك أو ما به الاختلاف فلزم تركب الواجب وانت تعلم أن مجرد الاشتراك في أمر والاختلاف في آخر لا يلزم التركيب الجواز ان يكون الاشتراك به ارض والاختلاف بما هيتهما البسيطة فلا بد في الزام التركيب من بيان كون الواجب المشترك بينهما غير عارض كما فرضناه فيما سبق اللهم الان اراد بان التركيب مجرد الكثرة سواء كانت بحسب الاجزاء أو بحسب الذات والمصفة كما شرع به كلامه في ما سمي في الكثرة لا يوافق تقرير القوم واعلم أن الفلاسفة ذهبوا الى أن المبدأ الاول جل ذكره ليس فيه شائبة كثرية بوجه من الوجوه لا بحسب قبول الانقسام الى الاجزاء المقدارية كالامتدادات القابلة لله ولا بحسب الاجزاء الوجودية كالجسم الطبعي المركب بحسب الخارج من الهولي والمعدودة ولا بحسب الاجزاء العقلية كالانسان المركب من الاجزاء العقلية أعني جنسه الذي هو الحيوان وفعله الذي هو الناطق ولا بحسب الصفات بان يكون ذاته موصوفا بصفة موجودة زائدة على ذاته بحسب الخارج كالسواد لا لاسم والعلم والقدرة لا لانسان ولا بحسب الماهية والوجود بان يكون وجوده زائدا على ماهيته كما في الممكنات وأما كثرته أساميها فباعتبار كثره السلوب والاضافات وهي لا تقتضي كثرته في الذات بوجه فلا ذاقيل له

﴿خاتمة الكتاب﴾

فان قال قائل قد فهمت مذاهب هؤلاء فتنقطع عن بكفرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم
 (قلنا) تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل (أحدها) مسألة قدم العالم وقولهم ان الجواهر مركبة
 قدعة (والثانية) قولهم ان الله تعالى لا يحيط علما بالجوهريات الحادثة من الأشخاص (والثالثة)
 في أنكار بعث الأجساد وحشرها فهذه المسائل الثلاثة لا تلائم الاسلام بوجه ومعتقداتها
 معتقد كذب الانبياء وانهم ما ذكره على سبيل المصلحة تمثيلا لجواهر الخلق وتفهيمها وهذا هو الصريح
 الذي لم يعتقد أحد من فرق المسلمين فاما ما عداه هذه المسائل الثلاثة من تصرفهم في الصفات
 الالهية واعتقاد التوحيد فيها فمذهبتهم قريب من مذاهب المعتزلة ومذهبهم في تلازم الاسباب
 الطبيعية والذي صرح المعتزلة به في التولد وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من
 فرق الاسلام الا هذه الاصول الثلاثة فمن يرى تكفير أهل البدع من فرق الاسلام
 يكفرهم أيضا به ومن يتوقف على التكفير يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل
 وأما نحن فلسنا نؤثر الآن الخوض في تكفير أهل البدع وما يصح
 منه وما لا يصح كيلا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب
 والله تعالى الموفق للصواب انتهى كتاب تهافت
 الفلاسفة تحرير الامام الاجل نسج وحده أبي
 حامد محمد بن محمد الغزالي أكرم الله ماواه
 وأعذق بغنائم الرجة تراه وصلى
 الله على سيدنا محمد النبي
 الامي وعلى آله
 وصحبه وسلم
 آمين

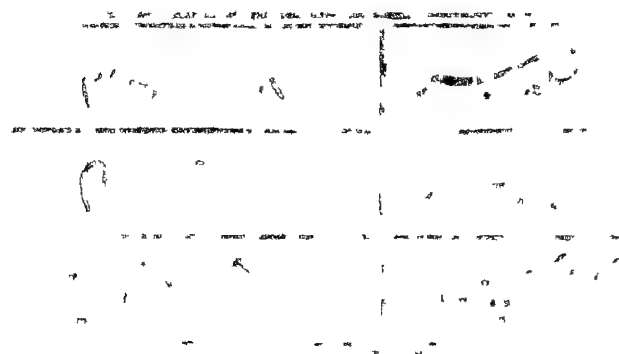
أول فهم واضافة الى
 موجودات بعده واذا قيل
 له قد فهمت فمناه سلب العدم
 عنه أولا واذا قيل اني فهمناه
 سلب العدم عنه آخر
 ويرجع حاصل القديم
 وانما في الى أن وجوده ليس
 مسبوقا بعدم ولا ملحوظا
 بعدم واذا قيل راجب
 الوجود فمناه أنه لا علة
 لوجوده وهو علة لغيره
 وهكذا قال الامام الغزالي
 ان بعض ما ذكر من هذه
 الدعاوى يجوز اعتقاده
 لكن لا يثبت على أصولهم
 فتبين بحججهم عن اثباتها
 وبعضها لا يجوز اعتقاده
 ونبيين فسادهم في كل
 واحدة منها في مسألة على
 حيا لها ونحن نقف في أثر
 الامام في إيراد كل منها
 على حيا لها الا اننا قد قدم
 مسألة امتناع كون الشيء
 الواحد قابلا لافعال لا بناء
 مسألة نفى الصفات عليها
 وبين ما هو الحق فيها بعون
 الله تعالى وتأيد
 ان شاء الله
 تعالى

﴿ فهرست كتاب تهافت الفلاسفة لابن رشد ﴾

صفحة	ممكن الحدوث	صفحة	خطبة الكتاب
٢	قال أبو حامد الاعتراض أن يقال الامكان	٣	قال أبو حامد الاعتراض من وجهين
٣	قال أبو حامد والثالث أن نفوس الأدميين	٤	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة
٤	قال أبو حامد وأما قولهم لو قدر عدم العقلاء	٤	قال أبو حامد رضي الله عنه وليس استحالة
٣٥	المسئلة الثانية في ابطال مذهبهم في أبدية	٥	هذا الجنس
٣٦	العالم والزمان والحركة	٧	قال أبو حامد فقولهم تنكرون على خصومكم
٣٧	قال أبو حامد ومساكنهم الرابع	٨	قال أبو حامد فان قيل محل الغلط في قواكم
٣٨	قال أبو حامد الدليل الثاني لهم في استحالة	١١	انها اجلة
٤٠	عدم العالم	١١	قال أبو حامد رضي الله عنه محققا عن الفلاسفة
٤١	قال أبو حامد الفرقة الثانية	١٢	فان قيل
٤١	قال أبو حامد مجيبا للفلاسفة والجواب ان	١٢	قال أبو حامد رضي الله عنه حاكيا عن
٤١	ما ذكرتموه	١٢	الفلاسفة لما أنكروا خصومهم
٤١	قال أبو حامد المسئلة الثالثة في بيان بلبيسهم	١٢	قال أبو حامد مجيبا عن المتكلمين في اثبات
٤١	بقولهم ان الله فاعل العالم وصانعه	١٧	الارادة
٤١	قال أبو حامد ونحن نحقق كل واحد	١٧	قال أبو حامد رحمه الله والالزام الثاني في تعيين
٤٢	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل كل	١٨	حركات الافلاك
٤٤	موجود	١٨	قال أبو حامد الاعتراض الثاني على أصل
٤٤	قال أبو حامد الوجه الثاني في ابطال كون العالم	١٩	دليلا لهم
٤٥	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل ان	١٩	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة قلت نحن
٤٦	اعترفتم	٢٠	لانه صدور حادث من قديم
٤٦	قال أبو حامد الوجه الثالث في استحالة كون	٢٠	قال أبو حامد رضي الله عنه الدليل الثاني لهم
٤٩	العالم فعلا لله تعالى	٢٢	في المسئلة
٤٩	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل فاذا	٢٢	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل
٥٢	عرف مذهبنا	٢٣	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة عن المتكلمين
٥٢	قال أبو حامد راداعلى الفلاسفة فلماذا ما ذكرتموه	٢٥	في معارضة هذا القول
٥٢	تمسكات	٢٥	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل
٥٢	قال أبو حامد الاعتراض الثاني هو ان نقول	٢٦	هذه الموارنة معوجة
٥٣	قال أبو حامد فان قيل الاول لا يعقل	٢٦	قال أبو حامد صيغة ثانية لهم
٦٢	قال أبو حامد الجواب الثاني هو ان من ذهب	٢٧	قال أبو حامد الاعتراض أن هذا كله من
٦٣	قال أبو حامد الاعتراض الرابع أن نقول	٢٩	عمل الوهم
٦٣	قال أبو حامد الوجه الثاني أن الجرم الاقصى	٢٩	قال أبو حامد الثالث هو أن هذا الفاسد
٦٥	قال أبو حامد فان قيل لعل في المدا	٣٠	لا يهتز الخصر عن مقابله
٦٥	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل	٣٠	الدليل الثالث على قدم العالم قال أبو حامد
٦٥	لقد كثرت	٣٠	تمسكوا بان قالوا
		٣٠	قال أبو حامد الاعتراض أن يقال العالم لم يزل

صحيفة	صحيفة
٦٧ قال أبو حامد فان قيل فاذا بطلتم	١٠١ قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل
٧١ قال أبو حامد والجواب من وجهين	الجسم الاقصى
٧٤ قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة في	١٠٣ قال أبو حامد ما اذا الفلاسفة في قولهم
الاعتراض الذي وجهه عليهم	١٠٨ قال أبو حامد وهو اناسلم
٧٦ قال أبو حامد حكاية عن الفلاسفة بل زعموا	١١٠ المسئلة الثانية عشر في تجهيزهم عن اقامة
أن التوحيد	الدليل على أن الاول يعرف ذاته
٧٨ المسئلة السادسة في ابطال مذهبهم في نفى	١١٢ المسئلة الثالثة عشر في ابطال قولهم ان الله
الصفات	تعالى عن قولهم لا يعرف الجزيئات
٨٠ قال أبو حامد والاعتراض على هذا	المنقصة بانقسام الزمان
٨٤ قال أبو حامد في كل مسائلكم في هذه المسئلة	١١٤ المسئلة الرابعة عشر في تجهيزهم عن اقامة
تجزيات	الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله
٨٤ قال أبو حامد فان قيل هو لا يعلم الغير	تعالى بحركته الدورية
٨٦ الوجه الثاني قال أبو حامد هو أن قولهم	١١٦ المسئلة الخامسة عشر في ابطال ما ذكره
٨٧ قال أبو حامد وقد خالف ابن سينا عنده هذا	من الغرض المحرك للسماء
غيره من الفلاسفة	١١٨ المسئلة السادسة عشر في ابطال قولهم ان
٨٧ قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل	نفوس السموات مطلعة على جميع
اذائت	الجزيئات الحادثات في هذا العالم
٩٣ قال أبو حامد فهذه تفهيم مذهبهم والكلام	١٢١ قال أبو حامد أما الملقب بالطبيعيات فهو
عليه من وجهين	علوم كثيرة
٩٥ قال أبو حامد فان قيل انما يستحيل هذا	١٢٢ المسئلة الاولى قال أبو حامد الاقتران بين
٩٩ المسئلة التاسعة في تجهيزهم عن اقامة الدليل	ما نعتقد
على أن الاول ليس بجسم	١٢٦ قال أبو حامد المسلك الثاني وفيه الخلاص
١٠٠ قال أبو حامد مجيبا عن الاعتراض الذي	١٢٧ المسئلة الثامنة عشر في تجهيزهم عن اقامة
أوجب أن لا يكون الفاعل عند الفلاسفة	الدليل العقلي على أن النفس الانسانية
الا الفلاك	جوهر روحاني

﴿ تمت ﴾



﴿ فهرست ما بهامش الجزء الاول من تهاافت الفلاسفة تلوحه زاده ﴾

صفحة	صفحة
٤١	٢ خطبة الكتاب
لا يتجزأ	٥ اعلم أن الفلاسفة وضعوا الموجودات أنواعا وأجناسا
٤٧ الطريق الثاني قالوا الممكن ان كان امكانه الذاتي كافيا في فيضه وجوده	٨ الفصل الاول في ابطال قولهم المبدأ الاول موجب بالذات
٤٩ الفصل الثالث في ابطال قولهم في أبدية العالم	١١ اعتراض بعض الافاضل عليه باننا لانسلم وأجابوا عن النقوض المذكورة
٥٤ الفصل الرابع في ابطال قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد	١٥ الفصل الثاني في ابطال قولهم بقدوم العالم
٥٩ الفصل الخامس في ابطال قولهم في كيفية صدور العالم عن المبدأ	٢١ الاعتراض عليه بان التسلسل اللازم في الحادث البيوي
٦٤ اعتراض الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله على ما ذهبوا اليه في كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الواحد لوجوه	٢٢ الجواب بأن بعض البراهين الدالة على بطلان التسلسل
٦٥ الاعتذار بحال الانسان	٢٤ بيان رده هذا الجواب
٦٨ قال الامام الغزالي المبدأ الاول ينبغي ان لا يعقل الانفسه	٣٠ بيان قول الامام حجة الاسلام الغزالي في تنوير الاستدلال الثاني
٧٨ الفصل السادس في تحيزهم عن الاستدلال على وجود الصانع لاهم الذي هو السموات وما فيها والعناصر وما تتركب منها	٣٥ الوجه الثالث من وجوه استدلالهم على قدم العالم
٨٥ الفصل السابع في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على وحدانية الواجب تعالى لهم فيها مسل كان	٣٦ اعتراض بعض الافاضل من المتأخرين عليه
	٣٧ بيان ما نسخ المؤلف في هذا المقام
	٣٩ الوجه الرابع من وجوه استدلالهم على قدم العالم

﴿ فهرست ما بهامش الجزء الثاني من تهاافت الفلاسفة تلواجه زاده ﴾

صفحة	صفحة
الفصل الثامن في ابطال قولهم الواحد	٢
الحق في لا يكون فاعلا ولا شيئا واحدا	
الفصل التاسع في ابطال قولهم في نفى	
الصفات	
الفصل العاشر في تجيزهم عن اثبات قولهم	١٤
ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل	
الفصل الحادي عشر في ابطال قولهم ان	٢٠
وجود الاول عين ماهيته	
الفصل الثاني عشر في تجيزهم عن بيان ان	٢٨
الاول ليس بجسم	
فصل في تجيزهم عن القول بان المبدأ الاول	٣٤
يعلم غيره بنوع كلي ولم فيه مسائل	
الفصل الثالث عشر في تجيزهم عن اقامة	٤١
الدليل على ان الاول يعلم ذاته ولم فيه	
طريقتان	
الفصل الرابع عشر في ابطال قولهم ان الاول	٤٥
لا يعلم الجزئيات على وجه كونها جزئيات	
الفصل الخامس عشر في ابطال قولهم ان	٥١
السماء متحرك بالارادة	٥٦
الفصل السادس عشر في ابطال ما ذكره	
من الغرض المتحرك للسماء	
الفصل السابع عشر في ابطال قولهم ان	٦٢
نفوس السموات مطاعة على جميع الجزئيات	
الحادثة مما كان وما سيكون وما هو كائن في	
الحال	
الفصل الثامن عشر في ابطال قولهم بوجوب	٧١
الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاسباب	
العادية والمسببات	
الفصل التاسع عشر في تجيزهم عن اقامة	٧٨
الدليل على ان النفوس البشرية مجردة عن	
المادة ذاتا	
الفصل العشرون في ابطال قولهم باستحالة	٩٩
القضاء على النفوس البشرية	
الفصل الحادي والعشرون في ابطال	١٠٧
قولهم بنفي المبعث وحشر الاحساد	

هذا سفر يدب مع جليل ومجموع غريب قليل
 المثل احتوى على ثلاثة كتب من غرائب
 المؤلفات المصادرة عن فكرة علماء أجلة
 بالغين أعلى الكمالات أولها تهافت الفلاسفة
 للإمام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ * وثانيها تهافت
 الفلاسفة للإمام ابن رشد الاندلسي المالكي
 المتوفى سنة ٥٩٥ ألفه معارضاً للإمام الغزالي في
 بعض المباحث من الكتاب المشار إليه * وثالثها
 تهافت الفلاسفة للعلامة خواجه زاده أوحد
 علماء الروم في عصره المتوفى سنة ٨٩٣ ألفه
 في التحكيم بين الاماميين المشار اليهم فيما اختلفوا
 فيه بإشارة من المقدس السلطان محمد الفاتح
 العثماني وشهد له بالتبريز العلامة الدواني وسائر
 معاصريه حتى استحق بذلك التقديم من
 السلطان الموحى اليه كما هو مبسوط في كشف
 الظنون وفي الشقائق النعمانية في علماء الدولة
 العثمانية

وقد وضع الكتابان الأولان في صلب
 هذا المطبوع والثالث بهامشه ما

طبع على نفقة مصطفى البابي الحلبي
 وأخوه نصير



داخله ٣٦٥١٨
ما شاء الله كان

الف ٢

من ٢

٤٥٦

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم
في الفصل الثامن في
بطل قولهم الواحد الحقيقي
لا يكون فاعلا وقابلا لشي
واحد في ذهب الحكماء الى
ان البسيط الحقيقي الذي
لا تعد دحجة فيه أصلا
كالواجب تعالى على رايهم
لا يكون قابلا لشي وقابلا
له وينزاع على ذلك امتناع
انصاف الواجب تعالى
بصفات حقيقة والذي
عولوا عليه في ذلك هو ان
نسبة الفاعل الى المفعول
بالوجوب ونسبة القابل
الى المقبول بالامكان
والوجوب والامكان
متناهيان لا يجتمعان في
محل واحد بالقياس الى
أمر واحد من جهة واحدة
ورده هذا الاستدلال بأنه
ان أريد ان الفاعل عند
استماع شرائطه وارتفاع
موانئه وصيرورته موصوفا
بالفاعلية بالفعل وجب
وجود المفعول به فكذا
القابل اذا اجتمع معه
جميع ما يتوقف عليه كونه
قابلا بالفعل وجب وجود
المقبول فيه وان أراد أن
القابل وحده لا يجب معه
وجود المقبول ولا عساده
فكذا الفاعل وحده
لا يجب معه وجود المفعول
ولا عساده فلا فرق واجب

وبعد حمد الله الواجب والصلاة على جميع رسله وأنبيائه فان الغرض في هذا القول ان نبين مراتب
الأقوال المثبتة في كتاب التهاافت في التصديق والافتناع وقصورا أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان
(قال أبو حامد) حاكما لادلة الفلاسفة في قدم العالم وانه تصدق من أدلتهم في هذا الفن على ماله موقع في
النفس قال وهذا الفن له من الأدلة ثلاثة (الدليل الأول) قولهم يستحيل صدور حادث من قديم
مطلق لاننا لو فرضنا القديم لم يصدر منه العالم من لا ثم صدر فاعلم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح بل
وجود العالم يمكن عنه امكانا صريفا فاذا حدث لم يحل ان يتحدد مرجح أولا يتحدد فان لم يتحدد مرجح بقي
العالم على الامكان الصريفا كما كان قبل ذلك وان تحدد مرجح انقل الكلام الى ذلك المرجح لم يرجح
الآن ولم يرجح قبل فاما ان يراد امر الى غير نهاية أو ينتهي الامر الى مرجح لم يزل مرجحا (قلت) هذا القول
هو قول في أعلى مراتب الجدول وليس هو موصلا موصلا البراهين لان مقدمته هي عامة والعامة قريية
من المشتركة ومقدمته البراهين هي من الأمور الجوهرية المناسبة وذلك ان اسم الممكن يقال
بالاشتراك على الممكن الاكثري والممكن الاقل والممكن على التساوي وليس ظهور الحاجة فيها الى
المرجح على التساوي وذلك ان الممكن الاكثري قد يظن به ان يترجح من ذاته لامن مرجح خارج عنه
بخلاف الممكن على التساوي والامكان ايضا منه ما هو في الفاعل وهو ما كان الفعل ومنه ما هو في المنفعل
وهو ما كان المقبول وليس ظهور الحاجة فيهم الى المرجح على التساوي وذلك ان الامكان الذي في المنفعل
مشهور حاجته الى المرجح من خارج لانه يدرك حسا في الأمور الصناعية وكثير من الأمور الطبيعية
وقد يلحق فيه شك في الأمور الطبيعية لان أكثر الأمور الطبيعية تبدأ تغيرها منها وذلك نظن في كثير
منها ان المحرك هو المتحرك وانه ليس معروفا بنفسه ان كل متحرك فله محرك وانه ليس ههنا شيء يحرك

ذاته

عنه بأن الفاعل من حيث انه فاعل قد يكون مستقلا موصوفا لا يتصور راسدا قلا له

واجب عليه من حيث انه قابل في شيء ضروري فاحتياج المقبول لامكانه الى الفاعل فالفاعل وحده هو وجب في الجهة والقبول لا يوجب أصلا
فالحاجة في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وانه محال ونحن نقول قيد الحقيقة قد يراد به بيان
الإطلاق كما في قولنا الانسان من حيث هو انسان والمرجو من حيث هو موجود أي نفس مفهوم الانسان ونفس مفهوم المرجو من

غير اعتبار آخر معهما وقد يراد به التقييد كما في قولنا التابع من حيث هو تابع لا يوجد بدون المتبوع أي التابع مقيد بأصفة التبعية لا يوجد بدون المتبوع وقد يراد به التعليل كما في قولنا النار من حيث انها حارة تسخن الماء أي حوارتها عالية للتسخين فتوهم القابل من حيث انه قابل لا يمكن أن يكون مستقلا وموجبا لقبوله لا شبهة في انه لا يراد به المعنى الاول لعدم مناسبة المقام اذ ليس النزاع في ان نفس مفهوم القابل يمكن أن يكون موجبا لقبوله أولا يمكن فاما أن يراد به المعنى الثاني أو الثالث ٣ فان أراد الثاني أعنى التقييد

يكون معنى الكلام ان ذات القابل مقيد بأصفة القابلية يعتنع أن يكون موجبا لقبوله وهو في محل النزع الا أن يضاف اليه التجرد عن الفاعلية ويقال ذات القابل مقيد بأصفة القابلية والتجرد عن الفاعلية لا يمكن أن يكون موجبا لقبوله فتكون المقدمة المذكورة صحيحة لا يمكن اللزم منها مناقاة التجرد عن الفاعلية للفاعلية ولا نزاع فيه وانما النزاع في المناقاة بسبب الفاعلية والقابلية وأن أراد المعنى الثالث فان اعتبر التعليل أولا ثم الالزام المستبعد من عدم الامكان على معنى ان صفة القابلية لا تكون سببا لامكان وجوب المقبول في القابل فسلم ولا محذور فيه وانما المحذور لو كانت القابلية سببا لعدم امكان وجوب المقبول في القابل اذ حينئذ تلزم المناقاة بين الفاعلية والقابلية للمناقاة بين لازميهما فيلزم امتناع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة وان اعتبر السلب أولا ثم التعليل على

ذاته فان هذا كله يحتاج الى بيان ولذلك لخص عنه القدماء والامكان الذي في الفاعل فقد يظن في كثير منه انه لا يحتاج في خروجه الى الفعل الى المرجح من خارج لان انتقال الفاعل من أن لا يفعل الى أن يفعل قد يظن بكثير منه انه ليس بغير احتياج الى تغيير ومثل انتقال المهندس من ان لا يهندس وانتقال المعلم من ان لا يعلم والتغير أيضا الذي يقال انه يحتاج الى تغيير منه ماهو في الجوهر ومنه ماهو في الكيف ومنه ماهو في الكم ومنه ماهو في الالين والقديم أيضا يقال على ماهو قديم بذاته وقديم بغيره عند كثير من الناس والتغيرات منها ما يجوز عند قوم على القديم مثل جواز كون الارادة الحادثة على القديم عند الكرامية وجواز الكون والفساد على المادة الاولى عند القدماء وهي قديمة وكذلك المعقولات على العقل الذي بالقوة وهو قديم عند أكثرهم ومنها ما لا يجوز وخاصة عند بعض القدماء دون بعض وكذلك الفاعل ايضا منه ما يفعل بإرادة ومنه ما يفعل بطبيعة وليس الا سرفي كيفية صدور الفعل الممكن الصدور عنهما واحدا أعنى في الحاجة الى المرجح وهل هذه القسمة في الفاعلين حاضرة أو يؤدي البرهان الى فاعل لا يشبه الفاعل بالطبيعة ولا الذي بالارادة الذي في الشاهد هذه كلها هي مسائل كثيرة عظيمة تحتاج كل واحدة منها الى ان تفرد بالفحص عنها عما قاله القدماء فيها وأخذ المسئلة الواحدة بدل المسائل الكثيرة هو موضوع مشهور من مواضع السفسطائيين السبعة والغلط في واحد من هذه المبادئ هو سبب غلط عظيم في اجراء الفحص عن الموجودات (قال أبو حامد) الاعتراض من وجهين أحدهما أن يقال لم تنكر ون على من يقول ان العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر عدمه الى الغاية التي استمر اليها وان يبتدأ الوجود من حيث بدأ وان الوجود قبل لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له (قلت) هذا قول سفسطائي وذلك انه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل اذا كان فاعلا محتملا قال بجواز تراخيه عن ارادة الفاعل وتراخي المفعول عن ارادة الفاعل جائزا وما تراخيه عن فعل الفاعل له بغير جائز وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المراد بالشك باق بغيره وانما كان يجب أن يلقيه بأحد أمرين اما بان فعل الفاعل ليس بوجوب في الفاعل تغيرا فيجب أن يكون له مغير من خارج أو ان من التغيرات ما يكون من ذات المتغير من غير حاجة الى مغير يلحقه منه وان من التغيرات ما يجوز ان يلحق القديم من غير مغير (وذلك) ان الذي يتمسك به المخصوص هو انها هوشيا أن أحدهما أن فعل الفاعل يلزمه التغير وان كل تغير فله مغير والاصل الثاني أن القديم لا يتغير بغيره من ضرور التغير وهذا كله غير اليقين والذي لا محاص للاشعرية منه هو انزال فاعل أول أو انزال فاعل له أول لانه لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل هي بينهما حالته في وقت عدم الفعل هنالك ولا بد من حالة متجددة أو نسبة لم تكن وذلك ضرورة اما في الفاعل أو في المفعول أو في كليهما واذا كان ذلك كذلك فذلك الحال المتجددة اذا وجدنا ان لكل حال متجددة فاعلا فلا بد أن يكون الفاعل له اما فاعل آخر ولا يكون ذلك الفاعل هو الاول ولا يكون مكتملا بفعله بنفسه بل بغيره واما أن يكون الفاعل لذلك الحال التي هي شرط في فعله هو نفسه فلا يكون ذلك الفعل الذي فرض صا دراعنه أولا بل يكون فاعله لذلك

معنى أن صفة القابلية سبب لعدم امكان وجوب المقبول في القابل فلا نسلم ذلك غاية الامر انها ليست سببا لامكان وجوب المقبول في القابل ولا يلزم من عدم سببيتها لامكان وجوب المقبول أن تكون سببا لعدم امكانه حتى تلزم المناقاة بين اللزامين فيمتنع اجتماعهما بسبب امتناع اجتماع لازميهما ثم قولهم الفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بوجوب أهلا أن أريد به كما هو الظاهر ان القبول ليس سببا لوجوب فلا يلزم ثبوت امتناع الوجوب فلا يصح ترتيب قوله ولو اجتمع في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب

وامتناعه من تلك الجهة وان اراد به ان القبول سبب لامتناع الوجوب فهو ممنوع (فان قلت) هب ان القبول ليس سببا لامتناع الوجوب لكنه اذا لم يكن سببا للوجوب والفعل سبب للوجوب فلما اجتمع في ذات واحدة من جهة واحدة لمزم أن تكون الذات الواحدة من جهة واحدة سببا للوجوب وغير سبب للوجوب ولا شك في استحالة (قلت) الفعل والقبول انما يحملان على تلك الذات بالاشتقاق لا بالمواطأة ولا يلزم من كون المفهومين المتناقضين محو اي عليهما موافاة ان يحمل على تلك الذات بالمواطأة

الحوال التي هي شرط في المفعول قبل فعله المفعول وهذا لازم كما ترى ضرورة الان يجوز مجوزان من الاحوال الحادثة في الفاعلين ما لا يحتاج الى محدث وهذا بعيد الاعلى من يجوز ان ههنا أشياء تحدث من تلقاها وهو قول الأوئل من القدماء الذين أنكروا الفاعل وهو قول بين سقوطه بنفسه وفي هذا الاعتراض من الاختلال أن قولنا ارادة أزلية وارادة حادثة مقولة بأشتر الاسم فل متضادة فان الارادة التي في الشاهد هي قوة فيها امكان فعل أحد المتقابلين على السواء وامكان قبولهما مرادين على السواء بعد فان الارادة هي شوق الفاعل الى فعل اذا فعله كف الشوق وحصل المراد وهذا الشوق والفعل هو متعلق بالمتقابلين على السواء فاذا قلنا ههنا امر يد أحد المتقابلين فيه ازلى ارتفع حد الارادة بنقل طبيعتها من الامكان الى الوجوب واذا قيل ارادة أزلية لم ترتفع الارادة بخصوص المراد واذا كانت لا أول لها لم يتحدد منها وقت من وقت لحصول المراد الا ان قولنا انه يؤدي البرهان الى وجود فاعل لقوة ليست هي الارادة بل طبيعية ولكن سماها الشروع ارادة كما أدى البرهان الى أشياء هي متوسطة بين أشياء يظن في بادئ الرأي أنها متعاقبة وليست متعاقبة مثل قولنا موجود لا داخل العالم ولا خارجه (قال أبو حامد) بحسبها عن الفلاسفة فان قيل هذا محال بين الاحالة لان الحادث موجب وسببا وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب يستحيل أيضا وجوده موجب قد تمت شرائط ايجابه وأسبابه وأركانه حتى لم يبق شيء منها منتظرا البتة ثم يتأخر عنه الموجب بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب بالاموجب فقبل وجود العالم كان المر بد موجودا والارادة موجودة ونسبته الى المراد موجوده لم يتحدد بل ولا ارادة ولا تحددت الارادة نسبة لم تكن قبل فان كل ذلك تغير فكيف تحدد المراد وما المانع من التحديد قبل ذلك وحال التجدد لم يتم بغيره عن حال عدم التجدد في شيء من الأشياء ولا في أمر من الأمور ولا في حال من الاحوال ولا في نسبة من النسب بل الأمور كما كانت بعينها ثم لم يكن وجود المراد بغيره كما كانت فوجد المراد ما هذا الا غاية الاحالة (قلت) وهذا بين غاية البيان الى مثال وضحي يشوش به هذا الجواب عن التي وضعت قبل لكن أبو حامد انتقل من هذا البيان الى مثال وضحي يشوش به هذا الجواب عن الفلاسفة وهذا هو قوله (قال أبو حامد رضي الله عنه) وليس استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب الضروري الذاتي بل وفي العرفي والوضحي فان الرجل لو لفظ بطلاق زوجته ولم تحصل البيضة في الحال لم يتصور ان تحصل بعده لانه جعل اللفظ علة للحكم بالوضع والاصطلاح فلم يعقل تأخر المعلوم الا أن يعلق الطلاق بمجيء الغد ويدخل الدار فلا يقع في الحال واكن يقع عند مجيء الغد أو عند دخول الدار فانه جعله علة بالاضافة الى شيء منتظر فلما لم يكن حاضرا في الوقت وهو الغد ودخل الدار توقف حصول الموجب على حضور ما ليس بحاضر فحصل الموجب الا وقد تجدد أمر وهو الدخول وحضور الغد حتى انه لو أراد مر بدان يؤخر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل لم يعقل مع انه الواضع بذاته المختار في تفصيل الوضع فاذا لم يكن وضع هذا مفهوما ولم يعقله فكيف نعقله في الايجابات الدائبة العقلية الضرورية وأما في العادات فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد اليه الا المانع فان تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يعقل تأخر المقصود اليه وانما يتصور ذلك

يلزم صدق قولنا الذات موجب في الجملة والذات ليس موجب أصلا قبل زعم التناقض (وقولنا) الذات باعتبار قابليته غير موجب مجرد عبارة وليس المقصد الا أن القبول غير موجب أي ليس منشأ فليتنامل والله الموفق للسداد والمهادي الى سبيل الرشاد (ثم) ان تنزلنا عن هذا المقام نقول لهم ان اريد ان القابل لا يكون فاعلا أصلا فالدليل على تقدر تمامه لا يساعده وان اريد ان الشيء الواحد لا يكون قابلا لشيء وفاعلا له من جهة واحدة فعلى تقدير تسليمه لا يفسدكم ولا يضرننا لان المبدأ الأول فيه جهات واعتبارات كما تحققته من قبل فيجوز ان يكون قابلا لصفاته باعتبار ذاته وفاعلا لها باعتبار جهات اعتبارية فلا يثبت في الصفات الحقيقية عنه تعالى وهو المقصود من هذه المسئلة وقد يجاب عن الدليل المذكور ايضا بان لم لا يجوز أن يكون ما يقال له الفاعلية نوعين مختلفين يكون نسبة الفاعل الى

المفعول في أحد النوعين بالوجوب وفي الآخر بالامكان انتفاص فلا تكون نسبة الفاعل الى المفعول في هذا النوع من الفاعلية بالوجوب فلا يمنع أن يكون الفاعل بهذا النوع من الفاعلية قابلا فلا تتم الدعوى الكلية وهو مردود بانه لا شك في أن كل فاعل نظر الى الفاعلية المشتركة بين الفاعليتين يمكن أن تكون نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب على دعوى ان الفاعلية المشتركة لا تمنع من كون الفاعلي موصفا للمفعول ولا من عدم كونه موصفا للمفعول فالحذو رباقي بعينه اللهم الا أن يقال نذهب

ان اشتراك الفاعلية بين الفاعلين اشتراك لفظي لا معنوي وليس بينهما فاذم مشترك تكون نسبة الفاعل الى المفعول بامكان الوجود
نظرا الى ذلك ولا يخفى بعده وقد يفسر هذه الدعوى بوجه آخر وهو ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن مؤثر واحد من جهة
واحدة لما مر * ويجاب باننا لانسلم ان القبول اثر ولو سلم فلانسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما تسكروا به عليه فقد عرفت حاله والله
اعلم **الفصل التاسع في ابطال قولهم في نفي الصفات** ذهبت الفلاسفة الى ان المبدأ الاول ليس له صفات زائدة على

ذاته بل هي عين ذاته
لا على معنى ان هناك ذاتا
وله صفة وهما متحدان
حقيقة كما يتخيل في يادئ
النظر من ظاهر الكلام
فانه ظاهر المبدأ لا يذهب
اليه عاقل اذ كل واحد
من الصفة والموصوف
يشهد بغيره لصاحبه بل
على معنى ان ذاته تعالى
يترب عليه ما يترب على
ذات وصفة معا مثلا
ذاتك غير كافية في
انكشاف الاشياء لك بل
تحتاج فيه الى صفة العلم
الذي يقوم بك بخلاف
ذاته تعالى فانه لا يحتاج في
انكشاف الاشياء وظهورها
عليه الى صفة تقوم به بل
المفهومات منكشفة له
لاجل ذاته فذاته بهذا
الاعتبار حقيقة العلم
وكذا الحال في سائر صفاته
ومرجعه اذ احقق الى نفي
الصفات مع حصول
ننائجه او غيراتها وبهذا
يذهب ما ذكره الامام
الغزالي من ان العلم صفة
وعرض يستلزم موصوفا
ما قول بان المبدأ الاول
في ذاته علم والحال انه قائم
بنفسه كالقول بان كلاما من

في العزم لان العزم غير كاف في وجود الفعل بل العزم على السكينة لا يوقع السكينة ما لم يتحدد قصد هو
انبعاث في الانسان يتحدد حال الفعل فان كانت الارادة القديمة في حكم قصدنا الى الفعل فلا يتصور
تاخر المقصود المانع ولا يتصور تقدم المقصد اذ لا يعقل قصد في اليوم الى قيام في الغد الا بطريق
العزم وان كانت الارادة القديمة في حكم عزمنا فليس ذلك كافيا في وقوع العزم عليه بل لابد من تحدد
انبعاث قصد في عند الايجاد وهو قول بالتغير ثم يبقى عين الاشكال في ان ذلك الانبعاث او المقصد او
الارادة او ما شئت ان تسميه لم يحدث الا الآن ولم يحدث قبل فاما ان يبقى حادثا بلا سبب او يتسلسل الى
غير نهاية ويرجع حاصل الكلام الى انه وجد الموصوب بتمام شروطه ولم يبق امره منتظرا مع ذلك
يتاخر الموصوب ولم يجرى في مدة لا يرتقي الوهم الى اولها بل آلاف سنين لا ينقض شئ منها ثم انقلب
الموصوب موجودا بغيره ووقع من غير امر يتحدد بشرط تحقق وهذا محال (قلت) هذا المثال الوضعي الوهمي
من الطلاق اوهم انه يثبت كذبه بحجة الفلاسفة وهو بوجه الا ان الاشعرية لها ان تقول انه كما تأخر وقوع
الطلاق في اللفظ الى وقت حصول الشرط من دخول الدار او غير ذلك كذلك تأخر وقوع العالم عن
اجداد الباري سبحانه اياه الى وقت حصول الشرط الذي تعاقب به وهو الوقت الذي قصد فيه وجوده
لكن ليس الامر في الوضعيات كالامر في العقليات ومن شبه هذا الوضعي بالعلمي من اهل الظاهر قال
لا يلزم هذا الطلاق ولا يقع عند حصول الشرط المتأخر عن تطبيق المطلق لانه يكون طلاقا وقع من غير
ان يفترق به فعل المطلق والانسبة للعقول من المعلوم في ذلك المفهوم الى الموضوع المصطلح عليه (ثم
قال ابو حامد) يجيب عن الاشعرية والجواب ان يقال استحالة ارادة قدمه متعلقة باحداث شئ اى شئ
كان تعريفه بضرورة العقل او نظره وعلى اعتسكم في المنطق ان تعرفون الايقين بين هذين الحدين بحد
اوسط او من غير حد اوسط فان ادعيت حد اوسط وهو الطريق الثاني فلا بد من اظهاره وان ادعيت عدم
معرفة ذلك ضرورة كيف لم يشارككم في معرفته مخالفكم والفارقة الممتدة لحدوث العالم بارادة قدمه
لا يحصرها بل لا يحصرها عدد ولا شبهة في انهم لا يكبرون العقول عند ادعاء المعرفة فلا بد من اقامة
برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس في جميع ما ذكره الا الاستبعاد المجرد والتمثيل
بغيره ما اراد تناوفا فاسد فلا تناضى الارادة القديمة المقصود الحادثة واما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من
غير برهان (قلت) هذا القول هو من الاقاويل الركيكة الاقتناع وذلك ان حاصله هو انه اذا ادعى مدعى ان
وجوده فاعل بجميع شروطه لا يمكن ان يتأخر عنه مفعول فلا يخولان يدعى معرفة ذلك بما يقاس واما
انه من المعارف الاولى فان ادعى ذلك بقياس وجب عليه ان يأتي به لاقياس هناك وان ادعى ان ذلك
مدركه معرفة اولية وجب ان يعترف به جميع الناس خصوصهم وغيرهم وهذا ليس بصحيح لانه ليس من
شرط المعروف بنفسه ان يدعى به جميع الناس لان ذلك ليس اكثر من كونه مشهورا كما انه ليس
يلزم فيما كان مشهورا ان يكون معروفا بنفسه (ثم قال كالجيب عن الاشعرية فان قيل) نحن بضرورة
العقل ندعم انه لا يتصوره وجب بتمام شروطه من غير موصوب وتجويز ذلك مكاررة لضرورة العقل
(قلنا) وما الفصل بينكم وبين خصومكم اذ قالوا انكم انما بالضرورة تعلم احالة قول من يقول ان ذاتا
واحدة عالمة بجميع الكائنات من غير ان يوجب ذلك كثرة في ذاته ومن غير ان يكون العلم زائدا على

الساو والابيض قائم بنفسه وبالطريق الذي يعلم استحالة قيام صفات الاجسام بنفسها دون الاجسام يعلم ان صفات الاحياء من العلم
والقدرة وغيرهما لا تقوم بانفسها بل انما تقوم بالذات فاذا قد سلموا من المبدأ الاول القيام بنفسه ووردوه الى حقائق الاعراض
والصفات التي لا تقوم بانفسها ثم ان الحكماء استدلوا على مطلوبهم هذا بان الاول تعالى لو كان له صفة زائدة على ذاته قائمة به لكانت
تلك الصفة ممكنة لاحتمال حاجتها الى موصوفها ومحتاجها الى علة لا يمكنها تلك العلة لا تخلو من ان تكون ذات المبدأ الاول او غيره فان

انه اذا كانت الصفة زائدة على ذاته فاما ان يستثنى كل منهما عن الآخر في وجوده او يفتقر كل منهما الى الآخر او يحتاج احدهما الى الآخر دون العكس (والاقل) يستلزم تعدد الواجب وهو محال (والثاني) ان لا يكون الشيء منهما واجبا وهو خلاف الفرض (والثالث) ان يكون احدهما وهو ما يحتاج الى الآخر معلولا فلا يكون واجب الوجود بل الواجب هو الآخر فقط ومهما كان معلولا افتقر الى سبب فيؤدي الى ان ترتبط ذات واجب الوجود بسبب وهو ايضا محال (وثانيهما) ٧ انه لو كان له صفة زائدة على ذاته تكون تلك

الصفة تابعة للذات وكان الذات سببا لها فكانت معلولة فلا يكون واجب الوجود قال وهذا المسلك هو الاول بعينه مع تغير عبارته (واجاب) عن المسلك الاول بوجهين (احدهما) على طريق البحث دون التحقيق (والآخر) على طريق التحقيق بمحصل الاول هو انكم ان ابطالتم القسم الاول اعني استغناء كل من الموصوف والصفة عن الآخر يلزم التمدد في الواجب وقد بينا انه لا يرهان لكم على امتناع تعدده على ان مسئلة امتناع تعدد الواجب لا تتم الا بالبناء على نفى الكثرة بحسب الذات والصفة وحسب الاجزاء فاثبات نفى الكثرة بحسب الذات والصفة بامتناع تعدد الواجب دور ومحصل الثاني هو وانما نحن نحتاج الذات في قوامه غير محتاج الى صفة والصفة محتاجة الى الموصوف قولكم فلا تكون واجبة الوجود (قلنا) ان اردتم بواجب الوجود ما لا يحتاج الى علة

الالم قديم في هذا الدليل والاقل ويل التي قالها الاشعرية في مناقضة ذلك فامع أدلة الاشعرية في ذلك واسمع الاقارب التي قالها الفلاسفة في مناقضة أدلة الاشعرية بما نصه هذا الرجل (قال أبو حامد) فنقول بتمسككم ونعلى خصومكم اذ قالوا قدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لانهاية لأعدادها ولا حصر لأحدها مع ان لها سدا وسورا وبعوا نصفها فان فلك الشمس يدور في سنة وذلك زحل في ثلاثين سنة فتكون دورة زحل ثلاث عشرة دورة الشمس ودورة المشتري نصف سدس دورة الشمس فانه يدور في اثني عشر سنة ثم انه كما لانهاية لأعداد دورات زحل لانهاية لأعداد دورات الشمس مع انه ثلاث عشرة بل لانهاية لأدوار فلك الثوابت الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة كما انه لانهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم والمليمة مرة (فلو قال قائل) هذا بما يعلم استحالة ضرورة فهاذا تنفس لمون عن قوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شفع أو وتر أو شفع ووتر جيبا أو لا شفع ولا وتر فان قلتم شفع ووتر جيبا أو لا شفع ولا وتر فبه لم يطل لانه ضرورة وان قلتم شفع فاشفع يصير ووتر الواحد فكيف أعوز ما لانهاية له واحد وان قلتم ووتر فالوتر يصير بواحد شفعا فكيف أعوز ذلك الواحد الذي يصير به شفعا فيلزمكم القول بانه ليس بشفع ولا وتر (قلت) حاصل هذا القول انه اذا وقعت حركات دورا ناد وار بين طرفي زمان واحد ثم توهم حد محصور من كل واحد منهما بين طرفي زمان واحد فان نسبة الجزء من الجزء هي نسبة الكل من الكل مثال ذلك انه اذا كانت دورة زحل في المدة من الزمان التي تسمى ثلاثين سنة ثلاث عشرة دورات الشمس في تلك المدة فانه اذا وقعت جملة دورات الشمس الى جملة دورات زحل مندوقعت في زمان واحد بعينه لزم ولا بد ان تكون نسبة جميع أدوار الحركة من جميع أدوار الحركة الاولى هي نسبة الجزء من الجزء وأما اذا لم يكن بين الحركتين الكليتين نسبة لا يكون كل واحد منهما با القوة أي لا مبدأ لها ولا نهاية وكانت هنالك نسبة بين الاجزاء لا يكون كل واحد منهما با الفعل وليس يلزم ان يتبع نسبة الكل الى الكل نسبة الجزء الى الجزء كما وضع القوم فيه دليلهم لانه لانه نسبة توجد بين عظيمين أو قدرين كل واحد منهما الفرض لانهاية له فاذا القديما لما كانوا يفرضون من لاجل حركة الشمس لا مبدأ لها ولا نهاية لها وكذلك حركة زحل لم يكن بينهما نسبة أصلا فيلزم من ذلك ان تكون الجملتان متناهيتين كما لزم في الجزأين من الجملة وهذا بين بنفسه فهذا القول يوم انه اذا كانت نسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة الاكثر الى الاقل وهذا انما يلزم اذا كانت الجملتان متناهيتين وأما اذا لم تكن هنالك نهاية فلا كثرة هنالك ولا فلة واذا وضع ان هنالك نسبة هي نسبة الكثرة الى القلة توهم انه يلزم عن ذلك محال آخر وهو ان يكون ما لانهاية له أعظم مما لانهاية له وهذا انما هو محال اذا أخذ شيان غير متناهيين بالفعل لانه حينئذ توجد النسبة بينهما وأما اذا أخذت بالقوة فليس هنالك نسبة فهذا هو الجواب في هذه المسئلة لا ما أجاب به أبو حامد عن الفلاسفة وهذا يحل جميع الشكوك الواردة لهم في هذا الباب واعتبرها كلها وهو ما جرت به عادتهم أن يقولوا انه اذا كانت الحركات الواقعة في الزمان الماضي حركات لانهاية لها فليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر المشار اليه الاوقدا انقضت قبلها حركات لانهاية لها وهذا صحيح ومعترف به عند الفلاسفة ان وضعت الحركة المتقدمة شرط في وجود المتأخرة وذلك انه متى لزم أن توجد واحدة منها لزم أن توجد قبلها لأسباب لانهاية لها وليس يجوز أن أحدها من الحكما وجود أسباب

فاعلية ولا نسلم ان الصفة لو احتاجت الى الموصوف لزم أن لا تكون واجبة الوجود فلم لا يجوز ان يقال كما ان ذات الواجب قديم لا فاعل له وكذلك صفة قديمة معه ولا فاعل لها وان اردتم بواجب الوجود أن لا يكون محتاجا في وجوده الى قابل سلمنا ان الصفة لا تكون واجبة الوجود على هذا المعنى ولا كنهها قديمة لا فاعل لها فلا يلزم ارتباط واجب الوجود بسبب فالحجج لذلك والدليل لم يدل الاعلى قطع التسلسل في العلل الفاعلية وقطع التسلسل يحصل بفاعل له صفات لا فاعل له ولا صفاته وهو محل الصفاته وليس له محل قابل

وأجاب عن الثاني بأنه إن أراد يكون الصفة تابعة للذات وكون الذات سببا لها ان الذات علة فاعلية لها وانها مفعولة للذات فمنوع
فان ذواتنا ليست بعلة فاعلية معلومتا وان أراد ان الذات محل وان الصفة تقوم ببقاء قيام الصفات بالموصوفات فسلم وان لا يلزم منه
أن يكون لها فاعل ولم لا يجوز أن تكون قائمة بالذات من غير أن يكون لها فاعل فلا يلزم أن لا تكون واجبة الوجود بالمعنى المراد
وأما عدم كونها واجبة الوجود بالمعنى الأخير ٨ فلا دليل على استحالة هذا ما ذكره (فان قيل) ان أراد بقوله في المسلك الأول

لانهية لها كما تجوز الدهرية لانه يلزم عنه وجوده بسبب من غير سبب ومفعول من غير محرك لكن
القوم لما أدامهم البرهان الى أن ههنا مبدأ محرك كالأزلي ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء وان فعله يجب أن
يكون غير متراخ عن وجوده لزم أن لا يكون لفعله مبدأ كالحال في وجوده والا كان فعله ممكلا لضرورة
قلم يكن مبدأ أول فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ليس لها مبدأ كالحال في وجوده
وإذا كان ذلك كذلك لزم ضرورة أن لا يكون واحدا من أفعاله الأولى شرطا في وجود الثاني لان كل
واحد منهما ما هو غير فاعل بالذات وكون بعضهما قبل بعض هو بالعرض يجوز ووجود ما لا نهاية له
بالعرض لا بالذات بل لزم أن يكون هذا النوع مما لا نهاية له أمر ضروري بانها بالوجود مبدأ أول أزلي
وليس ذلك في أمثال الحركات المتتالية أو المتصلة بل وفي الأشياء التي يظن بها ان المتقدم سبب للتأخر
مثل الانسان الذي ولد له انسان مثله وذلك ان الحديث للانسان المشار اليه بانسان آخر يجب أن يترقى
الى فاعل أزلي قديم لا أول لوجوده ولا لاحدائه انسانا عن انسان فيكون كون انسان عن انسان آخر
الى ما لا نهاية له كونها بالعرض والعلوية بالذات وذلك ان الفاعل الذي لا أول لوجوده كما لا أول
لأفعاله التي يفعلها بالآلة كذلك لا أول لآلته التي يفعل بها أفعاله التي لا أول لها من أفعاله التي من
شأنها أن تكون بالآلة فلما اعتقد المتكلمون فيما بالعرض انه بالذات دفعوا وجوده وعسر حل قولهم
وظنوا ان دليلهم ضروري وهذا من كلام الفلاسفة بين فانه قد صرح رئيسهم الأول وهو أرسطو بأنه لو
كان للحركة حركة لما وجدت الحركة وأنه لو كان للاسطقس اسطقس لما وجد الاسطقس وهذا النوع مما
لا نهاية له ليس عندهم مبدأ ولا منتهى ولذلك ليس يصدق على شيء منه انه قد انقضى ولا انه قد دخل في
الوجود ولا في الزمان الماضي لان كل ما انقضى فقد ابتدئ وما لم يبتدأ فلا ينقضى وذلك أيضا بين في
كون المبدأ والنهاية من المضاف ولذلك يلزم من قال انه لا نهاية لدورات الفلك في المستقبل أن لا يضع
لها مبدأ لان ماله مبدأ لفه نهاية وما ليس له نهاية فليس له مبدأ وكذلك الامر في الأول والأخر أعني ماله
أول فله آخر وما لا أول له فلا آخر له وما لا آخر له فلا انقضاء لجزء من أجزائه بالحقيقة وما لا مبدأ لجزء من
من أجزائه بالحقيقة فلا انقضاء له ولذا اذا سلم المتكلمون الفلاسفة هل انقضت الحركات التي قبل
الحركة الحاضرة كان جوابهم انها لم تنقض لان من وضعهم انها لا أول لها فلا انقضاء لها فاهم المتكلمين
ان الفلاسفة يسلمون انقضاءها ليس بحجج لانه لا ينقضى عندهم الاما مبتدئ فقد تبين لك انه ليس في
الدلة التي حكاه عن المتكلمين في حدوث العالم كفاية في أن تبلغ مرتبة اليقين وانها ليست تلحق
بمراتب البرهان ولا الأدلة التي أدخلها وحكاه عن الفلاسفة في هذا الكتاب لاحقة بمراتب البرهان
وهو الذي قصدنا به في هذا الكتاب وأفضل ما يجاب به من سأل عما دخل من أفعاله في الزمان
الماضي أن يقال دخل من أفعاله مثل ما دخل من وجوده لان كليم ما لمبدأ له وأما ما أجاب به أبو حامد
عن الفلاسفة في كسر دليل كون الحركات السهاوية بعضها أسرع من بعض والدليل عليهم فانه انقضى
(قال أبو حامد) فان قيل محل الغلط في قواكم انها جلة مركبة من أحاد فان هذه الدورات معدومة أما
الماضي فقد انقضى وأما المستقبل فلم يوجد بعد والجملة انشأته الى موجودات حاضرة ولا وجودها
ثم قال هو في مناقضة هذا (قلنا) العدد ينقسم الى الشفع والوتر ومستحيل أن يخرج عنه سواء كان

فيؤدي الى أن يرتبط ذات
واجب الوجود بسبب ان
الذات الموصوفة تكون
محتاجة الى علة خارجية
لكون صفتها معلولة لها
فعدم لزومها ذكره سابقا
ظاهرا ذلم يلزم منه الآن
تكون الصفة معلولة
محتاجة الى علة وأما ان
تلك العلة هي غير الذات
حتى يعلم احتياج الذات
اليها في صفاتها قلم يلزم قط
بل اللازم أحد الأمرين
أما كون العاقل فاعلا
أو كون الذات محتاجة الى
علة خارجية في صفاتها كما
قررناه في سابق وان أراد
أن واجب الوجود الذي
هو الصفة يكون مرتبطا
الى علة ومحتاجا اليها فظاهر
الفساد اذا حكى كما لا يقولون
بكون الصفة واجبة على
تقدير زيادتها وقيامها
بذات الواجب حتى يدفع
ذلك الاحتمال بلزوم المحال
الذي هو كون الواجب
معلولا (قلنا) المحل الصحيح
هو المعنى الأول والعمل
اكتفاء على أحد
اللازمين لظهور استحالة
الأخرى زعمهم وعليه ينبغي
أن يحل كلامه في الدليل

الثاني فليتأمل في تطبيق عبارته على هذا المعنى (ثم اعلم) أن ما ذكره في جوابه الأول عن المسلك الأول من أن العدد
مستثناة من امتناع تعدد الواجب لانتم الابناء على نفي الكثرة عن الواجب بحسب الذات والصفة فائتمانه دور غير موجه لان مسألة
امتناع تعدد الواجب قد ذكر نفسه على دليلين نقلنا عن الحكماء بأن أحدهما مبنى على نفي الكثرة والأخر غير مبنى عليه فاقول بانها
لانتم الابناء على نفي الكثرة لوجه له على ان الدليل المبني على نفي الكثرة محتمل له على ما ذكره المحققون هو ان الواجب نفس

المسألة فلو كان مشتركين اثنين لتمام التبيين فيلزم تركب كل منهما ما به الاشتراك وما به الاختياز وهو محال فيجب التوحيد في نفس
الكثرة بحسب الاجزاء لا الكثرة بحسب الذات والصفة فيتوقف في الكثرة بحسب الذات والصفة على مسألة التوحيد التي تتوقف على
نفي الكثرة بحسب الاجزاء فلا دور أصلاً اللهم إلا أن يراد بالتركيب في دلائل التوحيد مجرد الكثرة سواء كان بحسب الاجزاء أو باعتبار
الذات والصفة من غير بناء لذلك الدليل على كون الوجوب نفس المسألة وذلك لا يلزم ٩ كلام الحكيم في كتبهم ولا كلام

النقطة عنه وما جوابه
التحقيق في بناءه على أن علة
الحاجة إلى المؤثر الحادث
لا يمكن على ما هو رأي
قدماء المتكلمين فالقديم سواء

كان ذاتاً أو صفة لا يحتاج
إلى مؤثر ولا يلتبس عليه
بعدم ملك أن الشيء إذا
كان محتاجاً إلى قابل في
وجوده فهو من حيث هو
لا يستقل بوجوده فإذا
نظر إلى ذاته من حيث هي
هي كان الوجود والعدم
بالنظر إليهما متساويين
والأفان كان أحدهما طرفين
أولى به لذاته فإن امتنع
الطرف الآخر بسبب تلك
الأولية الناشئة من ذاته
كان هذا الطرف الأولي
لذاته واجباً فيكون ذاته
من حيث هو مستقلاً
في وجوده وليس كذلك
فإن لم يمتنع الطرف الآخر
جاز وقوعه نظراً إلى ذاته
بسميه فيتوقف أولوية
الطرف الأول على انتفاء
سبب الطرف الآخر لأن
أولوية أحدهما منافية
لأولوية الآخر سواء تعدد
السبب أو اتحد فلا تكون
تلك الأولوية الثابتة
للا طرف الأول ثابتة له

العدد موجوداً باقياً أو فانياً فإذا فرضنا عدداً من الأعداد لمنا أن نعتقد أنه لا يخلو من كونه شفعاً أو وراً
سواء قدرناهما موجوداً أو معدومة فإنه إن ازدهمت بعد الوجود لم تنعدم هذه القضية ولا تغيرت هذا متعين
قوله وهذا القول إنما يصدق فيما له مبدأً ونهاية خارج النفس أو في النفس أعني حكم العقل عليه
بالشفع والوتر في حال عدمه وفي حال وجوده وأما ما كان موجوداً بالقوة أي ليس له مبدأً ولا نهاية فليس
يصدق عليه لأنه شفع ولا وتر ولا نه ابتداء ولا انه انقضاء ولا داخل في الزمان الماضي ولا في المستقبل
لأن ما في القوة في حكم المعدوم وهو الذي أراد الفلاسفة بقولهم أن الدورات التي في الماضي والمستقبل
معدومة وتحصيل هذه المسألة أن كل ما يتصف بكونه جلة محدودة ذات مبدأ ونهاية فاما أن يتصف
بذلك من حيث أنه مبدأ ونهاية خارج النفس وأما أن يتصف بذلك من حيث هو في النفس لخارج
النفس فأما ما كان منه كلاً بالفضل ومحدوداً في الماضي في النفس وخارج النفس فهو ضرورة أما زوج
وأما فرداً وأما ما كان منها جلة غير محدودة خارج النفس فانه لا تكون محدودة إلا من حيث هي في
النفس لأن النفس لا تتصور ما هو غير متناه في وجوده فتتصف أيضاً من هذه الجهة بأنها زوج أو فرد
وأما من حيث هي خارج النفس فليست تتصف لا بكونها زوجاً ولا فرداً وكذلك ما كان منها في الماضي
ووضع أنه بالقوة خارج النفس أي ليس له مبدأً وليس يتصف لا بكونه زوجاً ولا فرداً إلا أن يوضع
بالفعل أعني كونه ذاتاً مبدأً ونهاية بالامن حيث هي في النفس كالحال في الزمان والحركة الدور به
فواجب في طمعه ألا يكون زوجاً ولا فرداً إلا أن كانت من حيث هي في النفس والسبب في هذا الغلط
أن الشيء إذا كان في النفس بصفة أو هم أنه يوجد خارج النفس بتلك الصفة ولما لم يكن شيئاً مما وقع في
الماضي بتصور في النفس الامتتاهيا ظن أن كل ما وقع في الماضي أن هكذا طمعه خارج النفس ولما
كان ما وقع من ذلك في المستقبل تعين على ما لا نهاية فيه المتصور بأن يتصور جزأه يدخلون أفلاطون
والاشعرية أنه يمكن أن تكون دورات الفلك في المستقبل لا نهاية لها وهذا كله حكم خيالي لا بهائي
ولذلك كان أضبط لأصله وأحفظ لوضعه من وضع أن العالم له مبدأ أن يضع أنه له نهاية كما فعل كثير من
المتكلمين وأما قول أبي حامد رحمه الله تعالى أنا نقول لهم أنه لا يستحيل على أصلكم وجودات حاضرة هي
آحاد متغيرة بالوصف ولا نهاية لها وهي نفوس الأديمين المغارقة للأبدان بالموت فهي موجودات
لا توصف بالشفع ولا بالوتر فتم تنكرون على من يقول بطلان هذا بعرف ضرورة كما ادعيت بطلان تعلق
الارادة القديمة بالأحداث ضرورة وهذا الرأى في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا وأعله مذهب
أرسطوطاليس فإنه قول في غاية الركاكة وحاصله أنه لا ينبغي أن تتسكروا قولنا في ما هو ضروري عندكم
أنه غير ضروري إذ قد تضمنون أشياء ممكنة يدعي خصوصكم أن امتناعها معلوم بضرورة العقل أي كما
تضمنون أشياء ممكنة وخصوصكم برون أنها متمنعة كذلك تضمنون أنتم أشياء ضرورية وخصوصكم تدعي
أنها ليست بضرورية وليس نقدر أن في هذا كله أن تأتوا بفصل بين الدعويين وقد تبين في علم المنطق
أن مثل هذه معاندة خطية ضعيفة أو فسطائية والجواب في هذا أن يقال إن الذي يدعي أنه معلوم
بالضرورة هو في نفسه كذلك والذي تدعون أنتم أن بطلانه معروف بالضرورة ليس كما تدعونه وهذا
لا سبيل إلى الفصل فيه إلا بالدق كما لو ادعى إنسان في قول ما نه موزون وادعى آخر أنه غير موزون

٢ - تهافت ابن رشد
لذا قبل مع انضمام عدم سبب الطرف الآخر والمفروض خلافه فإذا كان الطرفان
متساويين نظراً إلى ذاته يكون محتاجاً إلى الفاعل في رجحان أحد طرفيه على الآخر فإن ضرورة العقل حاكم بأن ترجح أحد المتساويين
على الآخر يحتاج إلى مرجح خارج عن ذاته (فان قلت) اللازم من تساوي الطرفين نظراً إلى ذاته الاحتياج إلى أمر به يترجح أحد
المتساويين على الآخر ومن أين يلزم أن يكون ذلك المرجح فاعلموا لا يجوز أن يكون ذلك المرجح شرطاً أو محالاً قابلاً (قلت) احتياج

أخبرنا المتساويين في الوقوع إلى فاعل بوجهه غير وزي حاصل في أولية القول بخلافه أن يقال لم لا يجوز أن يكون الفاعل ذاته والأمر
الخارجي الذي هو القابل أو غيره شرطاً في تأثير ذاته في وجوده فن قال إن مرتبة الوجود مقدمة على مرتبة الوجود مطلقاً سواء كان
إيجاداً لنفسه أو لغيره لم يجوز أن يكون ذاته فاعلاً ولا لتقدم عليه بالوجود فيقدم الشيء على نفسه ومن لم يقل به بل جوز أن تكون
الذات من حيث هي هي فاعلة لوجودها ١٠ يلزمه تجوز ذلك في جميع الممكنات فلا يثبت حينئذ كون الواجب تعالى فاعلاً

لوجودات الأشياء فليتنا مل
وأمّا جوابه عن المسلك
الثاني فمحموله راجع إلى
جوابه التحقيق عن المسلك
الأول من تجوز كون
الصفة القديمة مستغنية
عن العلة الفاعلية وقد
عرفت ما فيه ثم اعترض
على نفسه بأنه إذا ثبت ذاتا
وصفة وحلولاً للصفة في
الذات كان هناك تركيب
وكل تركيب يحتاج إلى
مركب ولذلك لم يجز أن
يكون المبدأ الأول جسماً
(وأجاب) بأن قول القائل
كل تركيب يحتاج إلى
مركب كقوله كل موجود
يحتاج إلى موجود فيقال
له الأول موجود وقديم
لأجله ولا موجود له
فكذلك يقال هو موصوف
قديم لأجله لذاته ولا لصفته
ولا لقيام صفته بذاته بل
الكل قديم بلا علة وامتناع
كون الأول جسماً إنما هو
لكون الجسم حادثاً هذا
ولا يخفى عليك بهتاً ملك
أن الوجود إذا لم يكن
عارضاً للماهية كما ذهب
إليه الحكماء في وجود
الواجب لا يلزمه وصمة
الاحتياج ونقص الامكان

لأن كان البيان في ذلك ذوق الفطرة السليمة القائمة وأما وضع نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد فغير
معروف من مذهب القوم لأن سبب الكثرة والعددية هي المادة عندهم وسبب الاتفاق في الكثرة
العددية هي الصورة وأما أن توجد أشياء كثيرة بالعدد واحدة بالصورة بغير مادة فحال وذلك أنه لا يتميز
شخص بوصف من الأوصاف إلا بالعرض إذ قد كان يوجد مشاركاله في ذلك الوصف غيره وأما يفتقر
الشخص من الشخص من قبل المادة وأيضا فامتناع ما لا نهاية له على ما هو موجود بالفعل أصل معروف
من مذهب القوم سواء كان أجساماً أو غير أجسام ولا تعرف أحد الفرق بين ماله وضع في هذا المعنى إلا
ابن سينا فقط وأما سائر الناس فلا أعلم أحداً منهم قال هذا القول ولا يلزم أصلاً من أصولهم فهي خرافة
لأن القوم ينكرون وجود ما لا نهاية له بالفعل سواء كان جسماً أو غير جسم لأنه يلزم عنه أن يكون ماله
نهاية أكثر مما لا نهاية له ولعل ابن سينا أنما قصد به اقتناع الجمهور فيما اعتادوا وما عاينوا من أمر النفس لكنه
قول قليل الاقتناع فانه لو وجدت أشياء بالفعل لانهاية لها لكان الجزء مثل الكل أعني إذا قسم ما لا نهاية
له على جزأين * مثال ذلك أنه لو وجدت خط أو عدد لانهاية له بالفعل من طرفيه ثم قسم بقسمين لكان
كل واحد من قسميه لانهاية له بالفعل فكان يكون الكل والجزء لانهاية لكل واحد منهما بالفعل وذلك
مستحيل وهذا كله إنما يلزم إذا وضع ما لا نهاية له بالفعل لا بالقوة (قال أبو حامد) فإن قيل فالصحيح رأى
أفلاطون وهو أن النفوس قديمة وهي واحدة وإنما تنقسم في الأبدان فإذا فارقتها عادت إلى أصلها
وانتحدت (قلنا) فهذا أقبح وأشنع وأولى بأن يعتد محالاً للضرورة العقل فأنقول نفس زيد عين نفس
عمر وأوغيره فإن كانت عينه فهو باطل بالضرورة فإن كل واحد يشعر بنفسه ويعلم أنه ليس نفس غيره
ولو كان هو عينه لتساوى في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس داخله مع النفوس في كل إضافة فإن
قامت أنه عين وإنما تنقسم بالتعلق بالأبدان قلنا وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجم بكمية مقدارية
محال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل أقابل آلا فانه يعود ويصير واحداً بل هذا يعقل
فما له عظم وكمية كما أن الجهر ينقسم بالجدول في الأنهار ثم يعود إلى البحر فاما ما لا كمية له فكيف ينقسم
والقصد من هذا كله أن نبين أنهم لم يجزوا أنفسهم عن معتقدهم في تعلق الإرادة القديمة بالأحداث
الابدية الضرورية في امتناع ذلك وانهم لا ينفصلون عن يدعي الضرورية عليهم في هذه الأمور
على خلاف معتقدهم وهذا لا يخرج عنه (قلت) أما زيد فهو غير عمر وبالعدد وهو وعمر واحد
بالصورة وهي النفس فلو كانت نفس زيد مثلاً غير نفس عمر وبالعدد مثل ما هو زيد غير عمر وبالعدد
لكانت نفس زيد ونفس عمر واثنين بالعدد واحد بالصورة فكان يكون للنفس نفس فإذا مضى طرآن
تكون نفس زيد وعمر واحد بالصورة والواحد بالصورة إنما يلحقه الكثرة العددية أعني القسمة
من قبل المواد فإن كانت النفس ليست تملك إذا تملك البدن أو كان فيعاشي بهذه الصفة فواجب إذا
فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد وهذا العلم لا يسبيل إلى إفشائه في هذا الموضع والقول الذي
استعمل في إبطال مذهب أفلاطون هو سفسطائي وذلك أن حاصله هو أن نفس عمر وأما أن تكون هي
عين نفس زيد وأما أن تكون غيرهما لكنها ليست هي نفس عمر وفي نفس غيرهما فإن الغير اسم مشترك
وكذلك هو هو يقال على عدة ما يقال عليه الغير فنفس زيد وعمر هي واحدة من جهة كثيرة من جهة
كانت قلت واحدة من جهة الصورة كثيرة من جهة المادة الحاملة لها وأما قوله أنه لا يتصور انقسام

وأما إذا كان الوجود زائداً على الماهية فالعقل بضرورة يحكم بأنه لا بد في انصاف الماهية به
من فاعل أما الذات كما ذهب إليه المتكلمون في حق الواجب أو غيره كما هو في الممكنات وليس التركيب مما لا يحتاج إلى شيء أصلاً
كالوجود الغير العارض للماهية ضرورة احتياجه إلى ما يحصل منه التركيب فلا بد له من مركب هو الذات أو غيرها فلا يتصور
قيام صفة في ذاته من غير أن يكون ذلك القيام معاً لشيء من ذات أو غيرها ولا صفة هو وجوده من غير احتياج في وجودها إلى

فأهل كما تحققت من قبل ثم إن الحكماء لما ذهبوا إلى أن المبدأ الأول ذات عظمته لا يجوز أن تكون له متعاقبات موجودة في ذاتها
ذاته قائمه مع انهم يقولون أنه مبدأ أول وجود واحد قديم وبقا واجب الوجود وعقل وعقل ومريد وقادر ومحيي ومميت
أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد بإضافة شيء إليه أو إضافة شيء إلى شيء أو سلب شيء عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه ولا
الإضافة توجب كثرة فإنه إذا قيل له مبدأ فهو إشارة إلى أن وجود غيره منه وهو سببه فهو ١١ إضافة له إلى معلولاته وإذا قيل له

أول فهو وإضافة إلى
الموجودات بعده وإذا
قيل موجود فعنه أنه وجود
محض ليس به عرض
للماهية وإذا قيل قديم فعنه
سلب العدم عنه أولا وإذا
قيل باق فعنه سلب العدم
عنه آخر وإذا قيل واجب
الوجود فعنه أنه وجود
لا علة له وهو مبدأ الأزمنة
فيكون جمعا بين السلب
والإضافة وإذا قيل عقل
فعنه أنه موجود بحد
عن المادة بذاته يدرك
ذاته لا بصورة منتزعة عنه
فإن الشيء إذا أدرك بصورة
كانت تلك الصورة عقلا
أي تعسقا وأدركا وإذا
أدرك بذاته كانت تلك
الذات بهذا الاعتبار عقلا
وإذا قيل عاقل فعنه أن
ذاته المجردة عن المادة
ولواقعها ماهية مجردة
هي ذاته فهو عاقل ذاته
وإذا قيل معقول فعنه أن
هو بته المجردة لذاته فهو
معقول ذاته فإن المعقول
هو الذي حصل ماهيته
المجردة لشيء والعاقل هو
الذي له ماهية مجردة لشيء
وإيس في شرط هذا الشيء
أن يكون هو هو وأخرى

الافيه له كمية تقول كاذب بالجزء وذلك أن هذا صادق فيما يتقسم بالذات فالمتقسم بالذات هو الجسم مثلا
والمتقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذي في الأجسام بانقسام الأجسام وكذلك الصور والنفس
هي متقسمة بالعرض أي بانقسام محالها والنفس أشبه شيء بالصور وكما أن الصور متقسمة بانقسام الأجسام
المتقسمة ثم بعد ذلك اتحاد الأجسام كذلك الأمر في النفس مع الأبدان فاتباعه مثل هذه الأقاويل
السطحائية قبيح فإنه يظن به أنه من لا يذهب عليه ذلك وإنما أراد بذلك مدهانة أهل زمانه وهو بعيد
من خلق القاصدين لظاهر الحق وأهل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه فإن هذا الرجل اعتمد في
كتبه وأكون هذه الأقاويل ليست بمفيدة نوعا من أنواع اليقين قال والمقصود من هذا كله أن نبين
أنهم لم يجزوا خصومهم عن معتقدتهم في تعلق الإرادة القديمة بالأحداث الابدعوى الضرورة فإنهم
لا ينقصون عن يدعي الضرورة عليهم في هذه الأمور على خلاف معتقدتهم وهذا لا يخرج عنه
(قلت) إمامنا ادعى فيما هو معروف بنفسه أنه بحاله ما أنه بخلاف تلك الحالة فلا يسب وجوده قول بفصل به
عنه لأن كل قول انما يبين ما هو معروفه ليستوى في الأقدار منها الخصاص فإذا ادعى الخصاص في كل قول
خلاف ما رضيه محاصره لم يكن للخصاص سبيل إلى مناظرته لكن من هذه صفته فهو خارج عن الإنسانية
وهؤلاء الذين يجب تأديبهم بترك حل الشبهة وإمامنا ادعى في المعروف بنفسه أنه غير معروف
بنفسه لموضع شبهة دخلت عليه فهذا هو حال تلك الشبهة والجواب وإمامنا لم يتعرف بالمعروف
بنفسه لأنه ناقص الفطرة فهذا السبيل إلى إفهامه شيئا ولا معنى لتأديبه أيضا فإنه مثل من كلف الأعمى
أن يتعرف بصور الألوان أو وجودها (قال أبو حامد رضي الله عنه) مجتمع على الفلاسفة فإن قيل هذا
يتقلب عليهم في أن الله تعالى قبل خلقه العالم كان قادرا على الخلق بقدر سعة أوسنتين ولأنه لا قدرته
فكانت صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة الترك متناهية أو غير متناهية (فإن قلتم) متناهية صار وجود
المبارى متناهيا أولا وإن قلتم غير متناهية فقد انقضت مدة قيام المكنات لانهائية لأعدادها (قلنا)
المدة والزمان مخلوقان عندنا وسنتين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن دليلهم الثاني (قلت)
أكثر من يقول بحدوث العالم يقول بحدوث الزمان معه فلذلك كان قوله أن مدة الترك لا تخلو أن
تكون متناهية أو غير متناهية قول غير صحيح فإن ما لا ابتداء له لا ينقضي ولا ينتهي أيضا فإن الخصاص
لا يسلم أن الترك مدة وإنما الذي يلزمهم أن يقال حدوث الزمان هل كان يمكن فيه أن يكون طرفه الذي
هو مبدأه أبعد من الآن الذي نحن فيه إذ ليس يمكن ذلك فإن قالوا ليس يمكن ذلك فقد جدها مقداراً
محدوداً لا يقدر الصانع أكثر منه وهذا شنيع ومستحيل عندهم وإن قالوا أنه يمكن أن يكون طرفه أبعد
من الآن من الطرف المخلوق قبل وهل يمكن في ذلك الطرف الثاني أن يكون طرفه أبعد منه فإن قالوا
نعم ولا بد لهم من ذلك قيل فلهذا المكان حدوث مقدار من الزمان لانهائية لها ويلزمكم أن يكون انقضاءها
على قولكم في الدورات شرطاً في حدوث المقدار الزماني الموجود منها وإن قلتم أن ما لا نهاية له لا ينقضي
في الزمان خصوصكم في الدورات الزماني في إمكان مقدار الزمان الحادثة وذلك أن الفرق بينهما أن
تلك الامكانيات الغير المتناهية وهي المقادير التي لم تخرج إلى الفعل وإمكان الدورات التي لانهائية لها
قد خرجت إلى الفعل (أقول) إمكانات الأشياء هي الأمور اللازمة للأشياء سواء كانت متقدمة على

شيء مطلقاً أم من هو أو غيره فالأول إذا له ماهية مجردة لشيء هو عاقل وباعتبار ماهيته المجردة لشيء فهو معقول وهذا الشيء هو ذاته
فهو عاقل بانه الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته ومعقول بانه ماهيته المجردة لشيء هو ذاته ومن تأمل قليلاً علم أن العاقل لا يتنقض شيئاً
معقولاً وهذا لا يتنقض أن ذلك الشيء آخر وهو قد تبين أن كونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب فيه كثرة أبداً وإذا قيل قادر فنعني
به أنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل وهو بانه الماهية لا يس من شرط ذلك أنه لا بد وأن يشاء إذ يقال فلان قادر على أن يقتل نفسه وإن

فإنه لا يقتل وهو صادق وإذا قلنا لو أراد فعل لا بشرط في حقيقته لمقتضى حوله ما بل خازان يكونا كاذبين مع صدقهما وكل ما هو مريد له فهو كاش ومالك مريد له فقبح كاش والذي هو مريد له لو لم يكن مريدا له لما كان وما لا يريد له لو أراد له لكان وإذا قيل مريد فنعني به أنه عالم بما يصدر عنه وليس كارهه فبتكون الإرادة عين العلم وهو عين الذات والقدرة أينما راجعة إلى الذات لا أنفقتر فيما يصدر عنا إلى تحريك الآلات البدنية ١٢ كالميد والرجل وغيرهما ونفتقر في ذلك التحريك إلى قوة تكون مبدأ لنا وهذه القوة هي

المسماة بالقدره في حقنا
 وما يصدر عنه تعالى ليس
 يقتصر الى شيء من ذلك بل
 المراد تابع الارادته كما هو
 مراد فلا يحتاج في تحصيل
 ما يحصل منه الى أمرائد
 على ذاته كما في حقنا ولذلك
 أمثلة فينا تناسله لامن
 كل وجه وهو انك تتصور
 وجهات يصل اليه فتبعه
 حركه بعض الاعضاء
 وتصور أمرا يتبعه تغير
 وجهك وتصور أمرا يشير
 من ذلك الشهوة والشوق
 وليس سبب ما ذكر من
 الأمور الا انه صور من
 غير استعمال آلة واذ قيل
 له حتى لم يرد به الا أنه عالم
 بفيض عنه الوجود الذي
 يسمى فعلا له فان الحى هو
 الغنى والذالك فأحد
 الامر من الاعتبار بين الحياة
 هو الفاعل والابجد وهو
 اضافة له الى معاوله والآخر
 هو كونه عالما وهو أيضا
 غير زائد عليه كما علمت فلا
 تكون حياته زائدة على
 ذاته أيضا اذ عرفت هذا
 وتأملت ما ذكرناه أمكنك
 أن ترجع سائر ما يطبق
 عليه الى نفس الذات أو
 الاضافة أو السلب فلا تظلم

الاشياء اومع الاشياء على ما يرى ذلك قوم فهمي ضرورة تعدد الاشياء فان كان يستحيل بعد وجود
الدورة الحاضرة وجود دورات لانهاية لها يستحيل وجودها كاتبات دورات لانهاية لها الا ان لقائل
ان يقول ان الزمان محدود المقدار اعني زمان العالم فليس يمكن وجود زمان اكبر منه ولا اصغر كما يقول
قوم في مقدار العالم ولذلك امثال هذه الاقاويل ليست برهانية ولا يمكن كان الاحتفاظ بوضع ان لا العالم
محد ثا ان يضع الزمان محدود المقدار ولا يضع الامكان متعديا على الممكن وان يضع العظم كذلك
متناهية الممكن العظم له كل والزمان ليس له كل (قال ابو حامد رضي الله عنه) حاكيا عن الفلاسفة لما
أنكر خصومهم ان يكون من المعارف الاولى تراخي فعل القديم عن القديم بنوع من الاستدلال على
هذه القضية قال فهم تذكرون على من ترك دعوى الضرورة ويدل عليها من وجه آخر الى قوله والا
فلا يتصور تغيير الشيء عن مثله بحال (أقول) حاصل ما حكى هو عن الفلاسفة في هذا الفصل في
الاستدلال على انه لا يمكن ان يوجد حادث عن فاعل اذ انه ليس يمكن ان يكون هنالك ارادة وهذا عند
انما تأتى لهم بانهم تسلموا من خصومهم ان المتقابلات كلها متمثلة بالاضافة الى الارادة القديمة ما كان
منها في الزمان مثل المتقدم والمتأخر وما كان منها وجودا في الكيفية المتضادة مثل البياض والسواد
وكذلك العدم والوجود هما عندهم متمثلان بالاضافة الى الارادة الازلية فلما تسلموا هذه المقدمة من
خصومهم وان كانوا لا يعترفون بها قالوا لهم ان من شأن الارادة ان لا ترجح فعل أحد المثلين على الثاني
الا بخصص وعلة توجد في أحد المثلين ولا توجد في الثاني والواقع أحد المثلين عنها بالاتفاق فـ كان
الفلاسفة تسلموا لهم في هذا القول انه لو وجد للالزلى ارادة لا يمكن ان يصدر حادث عن قديم فلما عجز
المتكلمون عن الجواب لجؤا الى ان قالوا ان الارادة القديمة صفة من شأنها ان تميز الشيء عن مثله من
غير ان يكون هنالك محض يرجح فعل أحد المثلين على صاحبه كما ان الحرارة صفة من شأنها ان تسخن
والعلم صفة من شأنها ان تحيط بالمعلوم فقال لهم خصومهم من الفلاسفة هذا محال لا يتصور وقوعه
لان المتمثلين عند المريد على السواء لا يتعلق فعله باحدهما دون الثاني الا من جهة ما هما غير متمثلين
اعني من جهة ما في أحدهما صفة ليست في الثاني (أقول) اذا كانا متمثلين من جميع الوجوه ولم يكن
هنالك محض أصلا كانت الارادة تتعلق بهما على السواء واذا كانا غير متمثلين على السواء وهي سبب
الفعل فليس يتعلق الفعل باحدهما أولى من تعلقه بالثاني ولان يتعلق بالفعلين المتضادين معا واما ان
لا يتعلق باحدهما وكلا الامرين مستحيل في القول الاول كائنهم تسلموا لهم ان الاشياء كلها متمثلة
بالاضافة الى الفاعل الاول والزمهم ان يكون هنالك محض أقدم منه وذلك محال فلما أجابوهم
بان الارادة صفة من شأنها ان تميز المثل عن مثله عما هو مثل عائدوهم بان هذا غير مفهوم ولا معقول من
معنى الارادة فكأنهم ما كروهم في الاصل الذي كانوا تسلموه هذا هو حاصل ما احتوى عليه الفصل وهو
نقل الكلام من المسئلة الاولى الى الكلام في الارادة والنقل فعل سهو طائي (قال ابو حامد) مجيبا
عن المتكلمين في اثبات الارادة والاعتراض من وجهين أحدهما ان قوالكم ان هذا لا يتصور عرفتموه
ضرورة او نظرا ولا يمكن دعوى واحد منهما وتغيبا لكم بأرادتنا مقايضة فاسدة تضاهي المقايضة في العلم
وعلم الله تعالى يفارق علمنا في أمور رقررناها فلم تعدوا والمفارقة في الارادة بل هو كقول القائل ذات

الكلام بتفصيلها (قال الامام الغزالي) رحمه الله تعالى من قال منهم بأن الاول تعالى بعلم غيره كالشيخ أبي علي موجودة
وغيره من محققهم ازمه ان يكون فيه نوع كثرة لاذلا شاك ان علمه بذاته غير علمه بغيره اذ لا يستحيل في الوهم ان يقدر علمه بذاته مع انقضاء
علمه بغيره فلو كان أحدهما عين الآخر لم يكن ان يتوهم وجود أحدهما دون الآخر كما لا يمكن أن يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته
فهما اذن شيان وعلمه بذاته وان سلم علمه عين ذاته لكن علمه بغيره اذ لم يكن عين علمه بذاته لا يكون راجعا الى ذاته فيحقق هناك نوع كثرة

وأما من قال منهم بأن المبدأ الأول جمل ذكره لا يلزم إلا ذاته تعالى عن قول المبتدئين علواً كثيراً فهم مع التزامهم هذه الشناعة التي
 ستكشف متأخر وهم عن نصرتها بحيث يلزمهم ثم تنسب مع مولاته عليه تعالى أن لا شك في أن العلم شرف وإن عدمه نقصان والملك
 الإنسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ويمدها وغيره والأول لا يعرف إلا نفسه فهو ناقص بالنسبة إلى أحاد الناس فضلاً عن
 الملائكة بل البهائم مع شعورها بنفسها تعرف أموراً أخرى سواء لم يتخصصوا أو لا ١٣ لأنهم إن قالوا يكون علمه بذاته غير

ذاته فقد جاءت الكثرة
 وإن قالوا يكونه عنه فقد
 ارتكبوا باطلاً إذ لا فرق
 حينئذ بينهم وبين قائل بأن
 العلم الإنسان بذاته عين
 ذاته وهو حقاقة ذنب عقل
 وجود ذاته في حالة هو فيها
 غافل عن ذاته ثم تزول
 غفلته ويقتنه لذاته فيكون
 شعوره بذاته غير ذاته
 لاحتماله والقول بأن
 الإنسان قد يخلو عن العلم
 بذاته ثم يطرأ عليه فيكون
 غيره لاحتماله بخلاف
 الأول لا يقيدهم لأن
 الغير لا تعرف بالطريان
 والمقارنة فإن عين الشيء
 لا يجوز أن يطرأ على
 شيء غير الشيء إذا قارن
 الشيء لم يصح هو ولم يخرج
 عن كونه غيراً فإن كان
 الأول لم يزل عالماً بذاته لا يلزم
 أن علمه بذاته عين ذاته فإن
 الوهم يتسع بتقدير الذات
 ثم طريان الشعور ولو كان
 هو الذات بعينه لما تصور
 هذا التوهم ولا يخفى
 عليك أن ما ذكره من
 الاستدلال على مغايرة العلم
 بالغير العلم بذاته أغما يتم
 لو عرفت حقيقة العلم ما تم أمكن
 توهم انتفاء أحدهما مع

موجوده لا خارج العالم ولا داخله ولا متصلاً ولا منفصلاً لا بعقل لا نالاً لعقله في حقهنا قيل هذا عمل وهي
 وأما دليل العقل فقد ساق العقل إلى التصديق بذلك فم تنكر ون على من يقول دليل العقل ساق إلى
 إثبات صفة لله تعالى من شأنه تمييز الشيء عن مثله فإن لم يطابقها العلم الإرادة فلا مشاحة
 في الاسماء وإنما أطلقناها نحن باسم الشرع والأفلا إرادة موضوعه في اللغة لتعيين ما فيه غرض ولا
 غرض في حق الله تعالى وإنما المقصود المعنى دون اللفظ على أنه في حقه لا نسلم أن ذلك غير متصور فإنا
 نفرض عرتين متساويتين بين يدي المنشوق إليهما ما لا يخرج عن تناوُلهما جميعاً فإنه يأخذ أحدهما لا محالة
 بصفة شأنه تخصيص الشيء عن مثله وكل ما ذكر تموه من الخصصات من الحسن أو القرب أو تيسر
 الأخذ فإنا قد در على فرض انتفاءه ويبقى إمكان الأخذ فإنتم بين أمرين إما أن تقولوا أنه لا يتصور
 التساوي بالإضافة إلى أغراضه فهو حقاقة وفرضه ممكن وإما أن تقولوا أن التساوي إذا فرض بقي الرجل
 المنشوق أبداً متخبراً بنظره ما فلا يأخذ أحدهما بمجرد الإرادة والاختيار المنفك عن الغرض وهو أيضاً
 محال يعلم بطلانه ضرورة فإذن لا بد لكل ناظر شاهد أو غائبه في تحقيق الفعل الاختياري من إثبات
 صفة شأنه تخصيص الشيء عن مثله (أقول) حاصل هذه المعاندة ينحصر في وجهين (أحدهما) أنه يسلم
 أن الإرادة التي في الشاهد هي التي يستحيل عليها أن غير الشيء عن مثله بما هو مثل وإن دليل العقل قد
 اضطر إلى وجود صفة هذا شأنه في الفاعل الأول وما يظن من أنه ليس بمكان وجود صفة بهذه الحال فهو
 مثل ما يظن أنه ليس هنام وجود لا هو داخل العالم ولا خارجاً وهو على هذا افتتكون الإرادة الموصوف
 بها الفاعل سبحانه والإنسان مقول بأشترك الاسم كالحال في اسم العلم وغير ذلك من الصفات التي
 وجودها في الأزل غير وجودها في المحدث وإنما تسميها الإرادة بالشرع وظاهر أن أقصى مراتب هذا
 العناد أنه جلي لأن البرهان الذي أدى إلى إثبات صفة بهذه الحالة أعني أن تخصص المثل باليجاد عن
 مثله أغما هو وضع المرادات متماثلة وليست متماثلة بل هي متقابلة إذ جميع المتقابلات كلها راجعة إلى
 الوجود والعدم وهي غاية التقابل الذي هو تقيض التماثل فوضعهم أن الأشياء التي تتعلق بها الإرادة
 متماثلة وضع كاذب وبأني أقول فيه بعد (فإن قالوا) أغما قلنا أنها متماثلة بالإضافة إلى المريد الأول إذ
 كان متقدماً على الأغراض والأغراض هي التي تخصص الشيء بالفعل عن مثله (قلنا) أما الأغراض
 التي حصولها بما تكمل به ذات المريد مثل أغراضنا التي نحن من قبلها تتعلق إرادتنا بالأشياء فهي
 مستحيلة على الله سبحانه لأن الإرادة التي هي شأنها هي شوق إلى التمام عند وجود النقصان في ذات
 المريد (وأما الأغراض) التي هي لذات المريد لا لأن المراد يحصل منه للمريد شيء لم يكن له بل أغما
 يحصل ذلك المراد فقط كإخراج الشيء من العدم إلى الوجود فإنه لا شك في أن الوجود أفضل له من
 العدم أعني للشيء المخرج وهذه هي حال الإرادة الأزلية مع الموجودات فإنه أغما يختارها أبداً أفضل
 المتقابلين وذلك بالذات وأولاً فهذا هو أحد صنفي المعاندة التي تضمنها هذا القول أما المعاندة الثانية فإنه
 لم يسلم انتفاء هذه الصفة عن الإرادة التي في الشاهد ورام أن يثبت أنه لو جدد لنا في الأشياء المتماثلة
 إرادة تميز الشيء عن مثله وضرب لذلك مثالا مثل أن يفرض بين يدي رجل عرتين متماثلتين من
 جميع الوجوه ويقدر أنه لا يمكن أن يأخذهما أو يقدر أنه ليس متصوراً في واحدة منهما ما ربح فإنه

ثبوت الآخر وهو ممنوع فإنه يجوز أن يكون شيء واحد لوازم مختلفه غير متماثلة صادقة على ذلك الشيء مساوية له ويعلم تلك اللوازم ولا
 يعلم ذلك الشيء بحقيقته ولا تصادق تلك اللوازم فيه وتوهم أن ما صدق عليه كل منها غير ما صدق عليه الآخر فيكون حينئذ أن يتوهم ثبوت
 ما صدق عليه أحدهما مع انتفاء ما صدق عليه الآخر مع أن ما صدق عليه شيء واحد في نفس الأمر والحق أن من قال منهم بأن الله تعالى
 يعلم ذاته بذاته لا بصورة زائدة على ذاته وهو يعلم غيره لأنه معلوم له وحاضره عنده من غير أخذ صورة منه فلا يلزمه كثرة في المبدأ الأول

باعتبار العلم بذاته والعلم بغيره وأما الشيخ أبو علي فإنه قد ذهب في كتاب الأشارات إلى أن علمه بذاته علم حقيقي ووري وعلمه بما عداه محمول
 صور الأشياء في ذاته قال كثرة لازمة عليه في علمه تعالى بغيره ويلزمه أيضا القول بكون الشيء كائلا وفاعلا بما بالنسبة إلى أمر واحد
 والقول بكونه محمولا على ذاته كقوله تعالى لا يؤيد شيئا مما يما يما بذاته بل بتوسط الأمور والحالة فيه إلى غير ذلك مما يخالف
 الظاهر من مذهب الحكماء ١٤ وقد ماؤهم القائلون بنفي العلم عنه تعالى وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها

والمشائون القائلون بانحدار
 العقول بالعلم قول انما
 ارتكبوا تلك المحالات
 حذر من التزام هذه المعاني
 وأما الذين قالوا بأنه تعالى
 لا يعلم غيره تعالى عن قول
 المبطلين علوا كبيرا فان
 مذهبهم وان كان باطلا كما
 بينه الامام الغزالي رحمه
 الله تعالى لاستلزامه تفضيل
 معلولاته عليه تعالى الا انه
 لا يلزمهم الكثرة فيه تعالى
 لأن علم الشيء بنفسه علم
 محصور في عندهم لا يحتاج
 فيه إلى صورة زائدة وليس
 يغفل الإنسان عن وجود
 ذاته أصلا بل قد لا يلتفت
 إليه لاشتغاله بأمور آخر
 فيظن أنه غافل عن نفسه
 وليس بغافل وأما قوله فان
 الوهم يتسع لتقدير الذات
 ثم طريان الشهور خاصه
 راجع إلى ما تقدم من
 إمكان فهم الانفعالك
 وقد عرفت ما فيه

والفصل في العلم بالعلم
 تعجزهم عن إثبات قوهم
 ان ذات الأول لا يتعجز
 بالجنس والفصل
 قالوا المبدأ الأول لا يجوز
 أن يتركب بحسب العقل
 من جنس وفصل وإذا لم

لا بد وأن يتركب من جنس واحد
 التمر أو أخذ واحد في التمرتين في هذه الحال ليس هو تمييزا للمثل عن مثله وانما هو إقامة للمثل بدل المثل
 فانه مهم ما أخذ به بلغ مراده وتم له غرضه فازادته انما تعلق بتمييز أخذ واحد عما عدا ذلك المطلق
 لا بأخذ واحد عما وتمييزه عن ترك الأخرى أعني إذا فرضت الأغراض فيها متساوية فانه لا يؤثر أخذ
 احدها على الثانية وانما يؤثر أخذ واحد منهما أيهما اتفق وبرحه على ترك الأخرى وهذا بين بنفسه
 فان تمييز احدهما عن الثانية هو ترجيح احدهما على الثانية ولا يمكن أن يترجح أحد المثلين على
 صاحبه بما هو مثل وان كان في وجودهما من حيث هما شخصان لاسيما لئلا يخلو كل شخصين بغير
 أحدهما الثاني بصفة خاصة به فان فرضنا الإرادة تعلق بالمعنى الخاص من أحدهما تصور وقوع الإرادة
 بأحدهما دون الثاني لان الغير به موجوده فيهما فاذا لم تعلق الإرادة بالثاني من جهة ما هما متماثلان
 فهذا هو معنى ما ذكره من الوجه الأول في الاعتراض (ثم ذكر أبو حامد) الوجه الثاني من الاعتراض
 على قولهم انه لا يؤيد شيئا مما يما يما بذاته بل بتوسط الأمور والحالة فيه إلى غير ذلك مما يخالف
 أنتم في مذهبكم ما استغنيت عن تخصيص الشيء عن مثله فان العالم موجود عن السبب الموجب له على هيئة
 مخصوصة تماثل تفاصيلها فلم يختص ببعض الوجوه واستحال تمييزا لشيء عن فعله في العقل وفي اللزوم
 بالطبع أو بالضرورة لا تختلف إلى قوله صار ثبوت الوضع به أولى من قبول الوضع وهذا ما لا يخرج عنه
 (قلت) محصل هذا القول ان الفلاسفة يلزمهم أن يتفروا بان ههنا صفة في الفاعل للعالم تخصص الشيء
 عن مثله وذلك انه يظهر من أن العالم يمكن أن يكون بشكل غير هذا الشكل وبكية غير هذه الكمية
 لانه يمكن أن يكون أكبر مما هو عليه أو أصغر واذا كان ذلك كذلك فهي مماثلة في اقتضاء وجوده قال
 الفلاسفة ان العالم انما يمكن ان يكون بشكله المخصوص وبكية أجسامه المخصوصة وعدده المخصوص
 وانما هذا التماثل انما يتصور في أوقات الحدوث فانه ليس هنالك وقت كان حدوث العالم فيه أولى من غيره
 (قيل لهم) قد كان يمكنكم أن تجيبوا عن هذا بان خلق العالم وقع في الوقت الاصلح ولا يمكن نريهم شيئين
 متماثلين ليس يمكن الفلاسفة أن يدعوا بينهما خلافا (أحدهما) تخصيص جهة الحركة التي لا فلاك
 (والثاني) تخصيص موضع القطبين من الأفلاك فان كل نقطتين متقابلتين فرضنا في الخط الواصل من
 احدهما إلى الثانية بمرکز الحركة فانه يمكن أن يكونا قطبين فتخصص نقطتين عن سائر النقط التي تصلح
 أن تكون قطبا للحركة الواحدة بينهما عن سائر النقط التي في تلك الحركة لا يكون الا عن صفة مخصوصة
 لاحد المثلين (فان قالوا) انه ليس يصلح أن يكون كل موضع من الحركة محلا لقطبين (فلناهم) يلزمهم
 على هذا الأصل ان لا يكون متشابه الاجزاء وقد قامت في غير ما موضع انه بسيط وانه لما وضع هكذا كان له
 شكل بسيط وهو الكروي وأيضا فان ادعوا ان فيه مواضع غير متشابهة فقد يقال لهم من أي جهة صارت
 غير متشابهة بالطبع هل من جهة انها جسم أو من جهة انها جسم سماوي ولا يصح عدم التشابه من هاتين
 الجهتين وإذا كان هذا كذلك كما يستقيم لهم قولهم ان الاوقات في حدوث العالم متماثلة كذلك يستقيم
 لخصمهم ان جميع أجزاء الفلك في كونها أقطابا متساوية لا يظهر ان ذلك مختص منها بوضع دون وضع
 ولا بوضع ثبوت دون موضع فهذا هو تخصيص هذا العناد وهو خطي وذلك ان كثيرا من الأمور التي ترى

يكن له جنس ولا فصل لم يكن له حد اذا لم يتركب من الجنس والفصل الذاتي وما يقال من انه مشترك
 لما كانت في كونه موجودا وللعقول في المبدأية فهو ليس مشاركة في الجنس بل في الخارج الا لازم فان مشاركة له لمكانات انما هي في
 الوجود المطلق وهو خارج عن ماهيته لازم له والمبدأية اضافة لازمة له بالقياس إلى معلولاته خارجة عن ذاته وأما الوجود الخاص
 الراجعي فهو عين ماهية الواجب ومخالف لوجودات الجسميات بالحقيقة لا بالإشراك بينها إلا في الوجود المطلق الذي هو خارج عنها لازم

لها وأما الجوهرية فالمحققون منهم على أنه تعالى ليس بجوهر إذا الجوهر هو الموجود لا في موضوع وليس المراد بالجوهرية في غير نفس الجوهر الموجود بالفعل واللازم من العلم بجوهرية الشيء العلم بوجوده وليس كذلك بل المراد أنه ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب إذ ليس له عندهم ماهية يرضها الوجود وإنما حقيقة عين الوجود الخاص الواجب فلا يكون معنى الجوهر مشتركا بينه وبين غيره وهذه الدعوى وإن لم تكن مخالفة ١٥ لأصول الإسلام إلا أنه لما لم يتم دليلهم على دعواهم تعرض له

الامام حجة الإسلام الغزالي فاقته في أثره والمشهور منهم في بيان هذه الدعوى مسلكان الأول هو المسلك العام الذي يدل على نفي التركيب عنه مطلقا سواء كان من أجزاء متميزة في الخارج أو من أجزاء متميزة في الذهن وهو أنه لو تركب الواجب من أجزاء متميزة في الذهن أو في الخارج لاحتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده إلى جزئه بحسب نفس الأمر وجميع أجزاء الشيء وإن كان نفس ذلك الشيء لا يكتفي كل واحد من أجزائه غيره فلا يكون ذاته مع قطع النظر عن الغير الذي هو كل واحد من أجزائه كافيا في وجوده بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجا إلى غيره والمحتاج إلى الغير بحسب نفس الأمر يمكن فيلزم كون الواجب ممكنا وجوبا

بالبرهان انما ضرورية هي في بادي الرأي ممكنة (حكى عن الفلاسفة) انهم يزعمون ان البرهان قائم عندهم على ان العالم مؤلف من خمسة اجسام جسم لا ثقيل ولا خفيف وهو الجسم السماوي الكروي المتحرك دورا واربع اجسام اثنان منها اثنان ثقيلان بالاطلاق وهي الارض التي هي مركز كرة الجسم المستدير وخفيف بالاطلاق وهي النار التي هي في مقعر الفلك المستدير وان الذي يلي الارض هو الماء وهو ثقيل بالاضافة الى الهواء وخفيف بالاضافة الى الماء وثقيل بالاضافة الى النار وان سبب استحباب الارض للثقل المطلق هو كونها في غاية البعد من الحركة الدائرة ولذلك كانت هي المركز الثابت وان السبب في الخفة للنار باطلاقها وانها في غاية القرب من الحركة المستديرة وان التي بينهما من الاجسام انما وجد في الامر ان جميعا اعني الثقل والخفة لا يكونان في الوسط بين الطرفين اعني الموضع الا بعدد والاقرب وانه لو لا الجسم المستدير لم يكن هذا لك لا ثقيل ولا خفيف بالطبع ولا أسفل ولا فوق بالطبع لا باطلاق ولا باضافة ولما كانت مخالفة بالطبع حتى تكون الارض مثلا من شأنها ان تتحرك الى موضع آخر وكذلك ما بينهما من الاجسام فان العالم انما يتناهي من جهة الجسم الكروي لان الجسم الكروي متناه بذاته وطبيعته اذا كان يحيط به سطح واحد مستدير وأما الاجسام المستقيمة فليست متناهية بذاتها اذا كان لا يمكن فيها زيادة ولا نقصان ولذلك كانت غير متناهية بذاتها واما ما كان هذا لم يصح ان يكون الجرم المحيط بالعالم الا كرايا والاف كانت الاجسام يجب ان تتناهي اما الى اجسام اخر او غير ذلك الى غير نهاية واما ان ينتهي الى الخلاء وقد تبين امتناع الامر من فن تصور هذا علم ان كل عالم يفرض لا يمكن ان يكون الامن هذه الاجسام وان الاجسام لا تخلو ان تكون اما مستديرة فتكون لا ثقيلة ولا خفيفة واما مستقيمة فتكون اما ثقيلة واما خفيفة اعني امانا نار او اما ارضا واما ما بينهما وان هذه لا تكون الا مستديرة اوفي محيط مستدير لان كل جسم اما ان يكون متحركا من الوسط اوالى الوسط واما حوالى الوسط وان من تحركات الاحرام السماوية بعضها وشمالا متزجت الاجسام وكان منها جميع الكائنات المتضادة وان هذه الاجسام الاربعة لا تزال من اجل هذه الحركات في كون دائم وفساد دائم اعني في أجزائها وانه لو لم تطلت حركة من هذه الحركات لفسد هذا النظام والترتيب اذا كان ظاهرا ان هذا النظام يجب ان يكون تابعا للعدد الموجود من هذه الحركات وانه لو كانت أقل أو أكثر لاختل هذا النظام او كان نظاما آخر وان عدد هذه الحركات اما على طريق الضرورة في وجودها واما على طريق الافضل وهذا كله فلا تطمع هنا في تبينه ببرهان وان كنت من اهل البرهان فانظره في مواضعه واسمع هنا قايلا هي اقنع من أقاويل هؤلاء فانها وان لم تغد اليقين فانها انفيديك غلبة ظن بحركتك الى وقوع اليقين بالنظر في العلوم وعليك ان تتوهم ان كل كرة من الاكر السماوية فهي حية من قبل انها ذوات اجسام محدودة المقدار والشكل وانها متحركة بذاتها من جهات محدودة لامن أي جهة اتفقت وكل ماهية ذات صفة فهي حية ضرورة اعني أنه اذا بنا جسم محدود الكيفية والكمية يتحرك في المكان من قبل ذاته من جهة محدودة منه لامن قبل شيء خارج عنه ولامن أي جهة اتفقت من جهاته وانه يتحرك معالي وجهين متقابلين قطعا لانه حيوان وانما قلنا لامن قبل شيء خارج لان الجسم لا يتحرك الى جرم المغناطيس اذا حضره حجر

فهو ممتدة بتعلقها بهايه في أعينها اجسادا وأخضعها لاهلها وهو ما لمات وان كانت متميزة في الذهن بحسب أنفسها ووجوداتها ايضا لانها صور لشيء واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه غاية ان ذلك الامر البسيط بحيث يجوز ان يؤخذ من ذاته بدون اعتبار عوارضه فهو ممتدة مجملة عليه فان اريد باحتداحه الى الغير في ذاته ووجوده هذا القدر فلا نسلم استحالة واسئلنا ان كان اريد معنى آخر فلا بد من بقاءه حتى تتكلم عليه (فان قلت) الادلة الدالة على الوجود الذهني دلت على ان الوجود في الذهن هو عين

المناهية الخارجية فيكون المناهية الواحدة على تقدير ترتيبها في العقل من الجنس والفصل مركبة في حد نفسها من أمرين
مختلفة إلى كل واحد منهما في وجوده المحذور (قلت) الأجزاء العقلية متحدة بحسب الخارج ماهية وجودها والافاقا ما أن تختلف ماهية
وتحدد وجودا وتختلف في المناهية والوجود معا وعلى الأول أن قام ذلك الوجود الواحد بكل واحد من تلك الأجزاء لزم حلول شيء
واحد في محال متعددة وإن قام بمجموعها ١٦ من حيث هو لزم وجود الكل بدون الجزء وكلها محال (لا يقال) لأنسلم انه ان

المغناطيس من خارج وأيضاً فهو يتحرك أيضاً إليه من أي جهة اتفقت فإذا صبح هذا فالاجسام
السمائية فيها مواضع هي أقطاب بالطبع لا يصح أن تكون الأقطاب منها في غير ذلك الموضع كما أن
الحيوانات التي هي لها أعضاء مخصوصة في مواضع مخصوصة من أجسامها الأفعال مخصوصة ليس يصح
أن تكون مواضع أخرى منها مثل أعضاء الحركة فانه في مواضع محدودة من الحيوانات والأقطاب هي
من الحيوانات الكرى الشكل بمنزلة هذه الأعضاء أعني أنها أعضاء الحركات لا فرق بين الحيوان الكرى
الشكل في ذلك والغير الكرى إلا أن هذه الأعضاء تختلف في الحيوان الغير الكرى بالشكل والقوة
وهي في الحيوان الكرى تختلف بالقوة فقط ولذلك نطن بها في بادئ الرأي أنها لا تختلف وانها يمكن أن
يكون القطبان في ذلك أية نقطتين اتفقت وذلك انه لو قال قائل ان هذه الحركة في هذا النوع من
الحيوان أعني الذي هي متجاوزان نكون فيه في أي موضع اتفق منه وان تكون منه في الموضع الذي
هي فيه في نوع آخر من الحيوان لكان أهلاً أن يصفه به لانها لا جاءت في كل حيوان في الموضع
الوافق لطباع ذلك الحيوان أو في الموضع الذي لا يمكن غيره في حركة ذلك الحيوان كذلك الامر في
اختلاف الأجرام السماوية في مواضع الأقطاب منها وذلك انها ليست الأجرام السماوية واحدة بالذات
كثيرة بالعدد بل هي كثيرة بالنوع كاشخاص الحيوانات المختلفة وان كان ليس يوجد الاشخاص واحد
من النوع فقط (قلت) الجواب بعينه هو الذي يقال في جواب لم كانت السموات تتحرك الى جهات
مختلفة وذلك أن من جهة انها حيوانات لزم أن تتحرك من جهات محدودة كالخالد في اليمين والشمال
والأمام والخلف التي هي جهات محدودة بالمركات للحيوانات الانها في الحيوانات المختلفة مختلفة
بالشكل والقوة وهي في الاجسام السماوية مختلفة بالقوة اما ما يرى ارسطو ان السماوية مشا ولا واما ما
وخلقا وفوقها وأسفل فاختلاف الاجرام السماوية في جهات الحركات هي لاختلافها في النوع وهو شيء
مخصصا أعني انها تختلف أنواعها باختلاف جهات حركاتها وكون الجرم السماوي الأول حيويا واحدا
بعينه اقتضى له طبيعة امامه جهة الضرورة أو من جهة الافضل أن يتحرك بجميع أجزائه حركة
واحدة من المشرق الى المغرب وسائر الافلاك اقتضت لها طبيعة انها تتحرك بخلاف هذه الحركة وان
الجهة التي اقتضتها طبيعة جرم الكل حينئذ افضل الجهات لكون هذا الجرم هو افضل والافضل في
التحركات واجب أن يكون له الجهة الافضل وهذا كله بين ههنا به هذا النجوم الاقتناع وهو بين في
موضع بيرهان وهو ظاهر قوله تعالى لا تبدل لكلمات الله ولا تبدل خلق الله وان كنت تحب أن
تكون من أهل البرهان فليكن التماس في موضعه وانت لا بعسر عليك اذا فهمت هذا فهم خلد واما
الحجج التي احتج بها أبو حامد ههنا في تماثل الحركتين المختلفتين بالإضافة الى جرم من الاجرام السماوية
وبالإضافة الى ماهية ههنا في تخيل في بادئ الرأي ان الحركة المشرقية يمكن أن تكون لغير العالم الأول وانه
يمكن أن يكون له الحركة الغربية وهذا كما قلنا مثل من يخيل ان جهة الحركة في السرطان يمكن أن
تكون جهة الحركة في الانسان وانما يعرض هذا الظن في الانسان والسرطان لموضع اختلاف الشكل
فيهما وعرض هذا في الاكر السماوية موضع اتفاق الشكل ومن نظر الى مصنوع من المصنوعات لم
تبين له حكمته اذالم تبين له الحكمة المقصودة بذلك المصنوع والغاية المقصودة منه واذا لم يقف أصلا على

قام بالمجموع لزم وجود
الكل بدون الجزء وانما
يلزم ذلك لو لم يكن ساريا
في الأجزاء (لانا نقول)
الوجود الحاصل في أحد
الجزئين غير الوجود
الحاصل في الآخر فيتمدد
الوجود فيرجع الى
القسم الثاني وعلى الثاني
يلزم أن يمنع حل أحدهما
على الآخر وهو لان
الامور المتمايزة بحسب
الخارج في المناهية
والوجود يمنع حل بعضها
على بعض بالمواطأة وان
فرض بينهما أي ارتباط
يمكن فالمناهية الواحدة
تكون مختلفة بالتركيب
والبساطة بحسب الوجودين
فما اعتبار الوجود الخارجي
لاتركب فيها أصلا فذاته
البسيطة كافية في وجودها
الخارجي من غير اعتبار
أمر آخر معها وباعتبار
الوجود الذهني تكون
مركبة وذاته بحسب هذا
الوجود محتاجة الى غيرها
الذي هو جزءها كاحتياج
الى المحل والفاعل المفيض
بوجودها في ذلك المحل
ولأنسلم استلزامه للامكان
وهنا فاته للوجوب الذاتي

والحاصل ان الامر البسيط الذي لا تعدد فيه أصلا بحسب الخارج لا في ذاته ولا في وجوده اذ اوجد في العقل فحله حكمته

العقل الى مفهومين متميزين وهذا التفصيل والتعدد انما يحصل في هذا الوجود دون الوجود الخارجي فانه يكون البساطة لازمة
للمناهية بالنظر الى الوجود الخارجي والتركيبة بحسب الوجود الذهني فلانكون المناهية مطلقة لا بحسب الخارج محتاجة الى غيرها
في ذاتها ووجودها الخارجي بل عندهم ههنا في الذهني ولأنسلم استلزامه للامكان (المسلك الثاني) ان واجب الوجود

لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته لان كل ماهية لها سوى الواجب مقتضية لامكان الوجود فلو شارك الواجب غيره في ماهية ذلك الغير يلزم امكانه تعالى عن ذلك علوا كبيرا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ذاته لم يحتاج في العقل الى فصل يتميز به عن غيره فلا يكون مركبا في العقل (وجوابه) ان ما ذكر مبني على ان لا يكون في الوجود واجبا ولا يجوز ان يكون بينهما جنس مشترك غير مقتضى لامكان الوجود بل لوجوبه ويتميز كل منهما عن الآخر بفصل ذاتي فلا يلزم امكان الواجب ١٧ وقد بينا ان ما ذكر وامرنا الادلة على

الوحدانية غير تام فلا يتم ما بينه في علمه ايضا والتوحيد وان كان ثابتا عندنا قطعا الا ان المقصود الزامه بان مطلوبه لا يتم على ما ذكر وانما لان لم ان عدم مشاركتها لشي من الاشياء في ماهيته يدل على انه لا جنس له لم لا يجوز ان يكون له جنس واحد مخصص في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة في العقل ويكون له فصل يتميز به عن سائر الانواع التي في العقل من غير لزوم ما ذكر من امكان الواجب وذلك لا ينافي برهان التوحيد وهو هنا موضع تأمل وهو ان الماهية الجنسية اذا اقتضت وجوب الوجود فهل يجوز ان لا يوجد في الخارج بعض انواعه أولا فليتأمل * وايضا ما ذكر من الدليل على تقدير تمامه انما يدل على انه لا يكون مركبا من الجنس والفصل ولم يدل على انه لا يجوز ان يتركب من امرين متساويين والدليل المذكور على امتناع تركب الماهية مطلقا من امرين متساويين غير

حكيمه امكن ان يقال انه يمكن ان يوجد ذلك المصنوع وهو باي شكل اتفق وباي كمية اتفقت وباي وضع اتفق لاجزائه وباي تركيب اتفق هذا يعني هو الذي اتفق للمتكلمين مع الجرم السماوي وهذه كلها ظنون في بادئ الرأي وكان من بطن هذه الظنون في المصنوعات هو حاهل بالمصنوعات وبالصانع وانما عندنا في المصنوعات غير صادقة كذلك الامر في المخلوقات فبين هذا الاصل ولا تجعل وتحكم على مخلوقات الله تعالى سبحانه بادئ الرأي فتكون من الذين قال فيهم سبحانه قل هل ننبئكم بالآخرين اعم الا الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا جعلنا الله تعالى من اهل البصائر وكشف عنا سبحانه الجاهل انه منعم كريم واما على الافعال الخاصة بالاجرام السماوية فهو الاطلاع على ملكوتها الذي اطلع عليه ابراهيم عليه السلام حيث قول سبحانه وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين ولنتقل ههنا نقول ابي حامد في الحركات وهو هذا (قال ابو حامد) رحمه الله والالزام الثاني في تعيين حركات الافلاك بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس الى قوله وهو في الاختلاف في الاحوال والهيئات (قلت) وانت فلن يخفى عليك الاقتناع في هذا القول في الجواب عنه وهذا كله من فعل من لم يفهم تلك الطوائع الشريفة والافعال المحكية التي كونت من ابداء اوشبه علم الله تعالى بعلم الانسان الجاهل وقوله فان قالوا للجهنم ان متقابلتان متعادتان فكيف يتساويان وان قلنا هذا كقول القائل المتقدم والمتأخر في وجود العالم متضادان فكيف يدعي تشابههما واكن الذين زعموا انه يعلم تشابه الآيات المختلفة بالنسبة الى امكان الوجود والى كل مصلحة تصور فرضها في الوجود فكذلك يعلم تساوي الاحياز والاضاع والامكان والجهات بالنسبة الى تلك المصلحة هو قول ظاهر البطلان في نفسه فانه ان سلم ان امكان وجود الانسان وعدمه على السواء في المادة التي خلق منها الانسان وان ذلك دليل على وجود مرجح فاعل للوجود دون العدم فليس يمكن ان يتوهم ان امكان الابصار من العين والابصار هو على السواء وذلك انه ليس لاحد ان يدعي ان الجهات المتقابلة متماثلة وان كان له ان يدعي ان القابل لها متماثل وانه يلزم عنهما افعال متماثلة وكذلك المتقدم والمتأخر ليس هما متماثلين من حيث هذا متقدم وهذا متأخر (أقول) يمكن ان يدعي انه متماثلان في قبول الوجود وهذا كله ليس بصحيح فان الذي يلزم المتقابلات بالذات ان تكون القابلات لها مختلفة واما ان يكون قابل فعل الاضداد واحد في وقت واحد فذلك مما لا يمكن وانهم لا يرون امكان وجود الشيء وعدمه على السواء في وقت واحد بل زمان امكان الوجود غير زمان عدمه والوقت عندهم شرط في حدوث ما يحدث وفي فساد ما يفسد ولو كان زمان امكان وجود الشيء وزمان عدمه واحدا أعني في مادة الشيء القربية له كان وجودا فاسدا لا يمكن عدمه وان كان امكان الوجود والعدم انما هو من جهة الفاعل لا من جهة القابل (أقول) من رام من هذه الجهة اثبات الفاعل فهو قول مقنع حتى لا يراهني وان كان يظن باي نصر و ابن سينا انهم ما سلموا كافي اثبات ان كل فعل له فاعل هذا المسلك وهو مسلك لا يسلكه المتقدم وانما تتبع هذان الرجلان في المتكلمين من اهل ملتنا وذلك بالاضافة الى حدوث الكل عندهم من يرى حدوثه فليس يتصور فيه متقدم ولا متأخر لان المتقدم والمتأخر في الآيات انما يتصوران بالاضافة الى الآن الحاضر واذا لم يكن قبل حدوث العالم عندهم زمان فكيف يتصور ان يتقدم على الآن الذي حدث فيه العالم

٣ - نهايت - ابن رشد

تمام ما علم في موضعه (وقد يجب) بان قولك كل ماهية لها سوى الواجب مقتضية لامكان الوجود وان الواجب لا يشارك شيئا في تلك الماهية ولكنه لا يفيد المطلوب وان كان المراد الماهية اعم من ان تكون نوعية او جنسية فلا نسلم ذلك ولم لا يجوز ان يكون الواجب جنس يندرج تحته نوعان الواجب ويمكن آخر ما هيته ذلك الجنس من حيث هي لا تقتضي امكان الوجود ولا وجوده بل ان انضم

المباين لـ الواجب صار واجبا وإن انضم إليها فصل الممكن صار ممكنا وفي بحث لان كل مفهوم سواء كانت طبيعة أو نوعية أو نفسية إذا التفت اليه من حيث هو مع قطع النظر عما يغيره ما ان يقتضي وجوده اقتضاء تاما أولا والاوّل الواجب والثاني ما ان يقتضي عدمه اقتضاء تاما أولا والاوّل الممتنع والثاني الممكن وهذه القيمة عقلية ضرورية لا يخرج عنها أصلا والطبيعة الجنسية التي توجد في الممكن لا يجوز ان تقتضي وجودها اقتضاء 18 تاما ولا انعكاس اتحادها مع المساهية النوعية الممكنة في الخارج ما ان يوجد هذا الاقتضاء

ولا يمكن أن يتعين وقت حدوث العالم لأن قبله إما أن لا يكون زمان وإما أن يكون زمان لانتهائه له وعلى كلا الوجهين لا يتعلق به وقت مخصوص تتعلق به الإرادة فلذلك كان هذا الكتاب الالهي به كتاب التفات باطلاق لتفاته الفلاسفة لأن الذي يفيد الناظر هو أنه تفاته (وقوله) وأن ساع لهم دعوى الاختلاف مع التشابه كان لخصومهم دعوى الاختلاف في الأحوال والهيئات يريدانه أن صح للفلاسفة دعواهم الاختلاف في جهات الحركات صح لخصومهم دعوى الاختلاف في الأزمنة مع اعتقادهم التشابه فيها (وهذه) معاندة بحسب قول القائل لا بحسب الافر في نفسه إذا سلم التناسب بين الجهات المتعاقبة والأزمنة المتخالفة وقد يعاند هذا عدم التناسب في هذا الغير بين الأزمنة والجهات وللخصم أن يلتزم القساوى بينهما في دعوى الاختلاف ودعوى التماثل فلذلك كانت هذه كلها أكوابل جدلية (قال أبو حامد) الاعتراض الثاني على أصل دليلهم أن يقال انكم استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به فإن في العالم حوادث ولها أسباب فان استبعدت الحوادث الى الحوادث الى غير نهاية فهو محال فليس ذلك مما يعتقده عاقل ولو كان ذلك ممكلا لاستغنيت عن الاعتراف بالاصانع وإثبات واجب هو مستند المحسكات وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي تسلسلها اليه فيكون ذلك الطرف هو القديم فلا بد أن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم (قلت) لو أن الفلاسفة أدخلوا الموجود القديم في الوجود من قبل الوجود الحادث على هذا النحو من الاستدلال أى لو وضعوا أن الحادث يساهو حادث إنما يصدر عن قديم لما كان لهم محيص من أن يتكبروا عن الشك في هذه المسئلة لكن ينبغي أن تعلم أن الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث الى غير نهاية بالعرض إذا كان ذلك متكررا في مادة منحصرة متناهية مثل أن يكون فاسد الفاسد منهم اشترط في وجود الثاني فقط (أقول) انه واجب أن يكون انسان عن انسان بشرط أن يفسد الانسان المتقدم حتى يكون هو المادة التي تكون منها الثالث صورة ذلك أن تنوهم انسانين فعمل الاول منهم الثاني من مادة انسان ثان فلما صار انسانا بذاته فسد الانسان الاول فصنع الانسان الثاني من مادة انسان انسا نانا لثالث فسد الانسان الثاني فصنع من مادة الانسان الثالث انسانا رابعا فانه يمكن أن تنوهم في مادتين تأتي الفعل الى غير نهاية من غير أن يعرض في ذلك محال وذلك مادام الفاعل باقيا فان كان هذا الفاعل الاول لا أول لوجوده ولا آخر كان هذا الفعل لا أول لوجوده ولا آخر كما ينبغي فيما سلف وكذلك يعرض أن تنوهم في الماضي أعني انه متى كان انسانا فسد كان قبله انسان فعلة وانسان فسد وقبل ذلك الانسان انسا ن فعلة وانسان فسد وذلك أن كل ما هذا شأنه إذا استند الى فاعل قديم فهو في طبيعة الدائرة ليس يمكن فيه كل وإما لو كان انسان عن انسان من مواد لانتهائه لها وأمكن أن يتزايد ترديد الانتهائه له لكان مسخيا لانه كان يمكن أن يوجد كل غير متناه لانه أن يوجد كل متناه يتزايد ترديد الانتهائه له من غير أن يفسد شئ منه أمكن أن يوجد كل غير متناه وهذا شئ قديمه الحكيم في السماع فاذن الجهة التي منها أدخل القدماء موجودا قد عاين بس عتقرا أصلا ليست هي من جهة وجود الحادثات عنه بما هي حادث بل بما هي قديمة بالخفس والاحق عندهم أن يكون هذا المرور الى غير نهاية لازما عن وجود فاعل قديم لأن الحادث إنما يلزم أن يكون بالذات عن سبب حادث وأما الجهة التي من قبلها أدخل القدماء في الوجود موجودا أزليا واحدا بالعدد من غير أن يقبل ضربا

فليرمز كون الممكن واجبا
أولاً فليرمز تخلف مقتضى
الذات عنها ونقل الامام
سبحه الاسلام الغزالي رحمه
الله تعالى عنه - فبيان
هذا المطلوب تفصيلاً
ما ذكره الشيخ أبو علي في
بعض كتبه - من ان كل
مركب ذات كل جزء منه
ليس هو ذات الآخر ولا
ذات المجتمع فاما ان يصح
لكل واحد من جزائه مثلاً
وجوده منفرداً لكنه لا يصح
للمجتمع وجود دونهما
فلا يكون المجتمع واجب
الوجود أو يصح ذلك
لبعضها لكنه لا يصح
للمجتمع ولا لباقي الاجزاء
وجود دونهما فالحال يصح له
ذلك من المجتمع والاجزاء
الآخر فليس واجب الوجود
بل واجب الوجود هو
الذي يصح له ذلك وان كان
لا يصح لتلك الاجزاء مفارقة
الجملة في الوجود ولا للجملة
مفارقة الاجزاء وتلقى وجود
كل بالآخر فليس شيء منهما
بواجب الوجود فكون كل
منهما محتملاً اعترض
عليه بما حاصل ان البرهان
اغاديل على انقطاع سلسلة
الممكنات ووجود لا يحتاج

الى فاعل فلم لا يجوز ان تكون ذلك الموجد مركبا من
جزأين كل واحد منهما لا يحتاج لشيء أصلا ويكون المجتمع منهما محتاجا الى كل منهما في تقويمه من غير احتياج الى فاعل بوجده فان أريد
بواجب الوجود في قوله فلا يكون المجتمع واجب الوجود ما لا يحتاج الى فاعل فلا نسلم انه لا يكون واجب الوجود وان أريد ما لا يحتاج
الى شيء أصلا سواء كان جزأه مقوما أو غير مقوم سلم انه لا يكون واجب الوجود بهذا المعنى لكن البرهان مادي الاعلى مقطوع للسبيل لا يكون

محتاجا الى الفاعل ولا يصير بغيره كونه واحدا بالمعنى الآخر ورده الامام الرزقي باثباته اما ان يكون شي من الجزئين مفقرا الى الآخر أولا فان كان الثاني كان كل واحد من تلك الاجزاء مستقلا بنفسه وغنيا عن غيره وكل ما كان كذلك لا يكون شيه اجزئيا شي واحد له وحدة حقيقية ضرورة ان الامور التي لا يكون بينها احتياج لا تتركب منها ماهية لها وحدة حقيقية فاجزاء الواجب اجزائه هذا خلاف وان كان الاول كان بعض تلك الاجزاء علة للبعض الآخر وكل ما هو معلول منها كان ممكنا ١٩ لذاته فلا يكون المركب واجبا بل الواجب الجزء الآخر

(فان قلت) لم لا يجوز ان لا يكون شي من الجزئين مفقرا الى الآخر وتكون بينهما ملازمة كما بين الاربعة والبنوة فيتركب منهما ماهية واحدة وحدة حقيقية ولم لا يكفي هذا الفقد في تركب الماهية الحقيقية الواحدة (قلت) ضرورة العقل حاكمة بان كل ما استغنى عن آخر في قوامه ووجوده وتخصه كان المركب منها واحدا اعتباريا كالانسان الموضوع بجذب الحجر لماهية واحدة وحدة حقيقية فان كان بين الاجزاء احتياج في احد ما ذكرته كان بينهما ممكنا محتاجا الى فاعل قطعا فلا يكون المركب منها واجبا والالم يكن الواجب الذي له وحدة حقيقية مركبا منها وقد يقال التلازم عند التحقيق لا يقتضيه الالعلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها وبين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث تقتضي تلك الالعلة تقاسما للكل واحد منهما بالآخر كما بين الصورة

من ضرور التغير بغيره فان احدهما انهم الفوا هذا الوجود الدوري قد بما وذلك انهم انقوا كون الواحد الحاضر فساد الما قبله وكذلك فساد الفاسد منهما الفوة كونها مبداه فوجب ان يكون هذا التغير القديم عن محرك قديم ومحرك قديم غير متغير في جوهره وانما هو متغير في المكان باجزائه اى يقرب من بعض الكائنات ويبتعد فيكون ذلك سببا لفساد الفاسد منهما او كون الكائن وهذا الجرم السماوى هو الموجود الغير المتغير الا في الاين لا في غير ذلك من ضرور التغير فهو سبب للحوادث من جهة افعاله الحادثة وهو من جهة اتصال هذه الافعال له اعنى انه لا اول لها ولا آخر عن سبب لا اول له ولا آخر والوجه الذى من قبله ادخلوا موجودا قديما ليس بجسم اصلا ولا ذى هيولى هو انهم وجدوا جميع اجناس الحركات ترتقى الى الحركة في المكان ووجود في المكان ولا ترتقى الى متحرك من ذاته عن محرك او غير متحرك اصلا بالذات ولا بالعرض والواجب متحركات متغيرة متناهية وذلك مستحيل فيلزم ان يكون هذا المحرك الاول ازليا والالم يكن اولا واذا كان كذلك فكل حركة في الوجود فهي ترتقى الى هذا المحرك بالذات لا بالعرض وهو الذى يوجدهم كل متحرك في حين ما يتحرك واما كون محرك قبل محرك مثل انسان يولد انسانا فذلك بالعرض لا بالذات واما المحرك الذى هو شرط في وجود الانسان من اول تكوينه الى آخره بل من اول وجوده الى انقضاء وجوده فهو هذا المحرك وكذلك وجوده هو شرط في وجود جميع الموجودات وشرط في حفظ السموات والارض وما بينهما وهذا كله ليس يتبين في هذا الموضوع بغيره وان كان باقوال هي من جنس هذا القول وهي اقنع من اقوال الخصوم عندهم انصف وان تترك هذا فقداسة تغت عن الانفصال الذى تتركبه ابو حامد عن خصماء الفلاسفة في توجه الاعتراض عليهم في هذه المسئلة فانما انفصالات ناقصة لانه اذا لم يبين الجهة التي من قبلها ادخلوا وجودا ازليا في الوجود لم يتبين وجه انفصالهم عن وجود الحوادث عن الازلى وذلك هو كما قلنا بتوسط ما هو اولى في جوهره كائن فاسد في حركته الجزئية لا في الحركة الكلية الدورية او بتوسط ما هو من الافعال اولى بالجنس اى ليس له اول ولا آخر (قال ابو حامد) مجيبا عن الفلاسفة قلت نحن لا نبتعد صدور حادث من قديم اى حادث كان بل نبتعد صدور حادث من قديم هو اول الحوادث من القديم الا فارق حالة المحدث ما قبله في ترجيح جهة الوجود لا من حيث حضور وقت ولا آله ولا شرطا ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الاسباب تجرد له حالة واما اذا لم يكن هو الحادث الاول جازا ان يصدر منه عند حدوث شي آخر من استعداده كالحل القابل او حضور الوقت الموافق او ما جرى هذا المجرى ولما اورد ابو حامد عنهم هذا الجواب قال مجيبا لهم اما السؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتجدد فيه فقام فاما ان يتسلسل الى غير نهاية او ينتهى الى قديم يكون اول حادث منه (أقول) هذا السؤال هو الذى سألهم اول اعنه وهذا النوع من الالزام هو الذى ألزمهم منه ان يصدر حادث عن قديم ولما اجاب عنهم بجواب لا يطابق السؤال وهو تجزئ حادث عن قديم لاحداث اول اعاد عليهم السؤال مرة ثانية والجواب عن هذا السؤال هو ما تقدم من وجه صدور الحادث عن القديم الاول لا بما هو حادث بل بما هو اولى بالجنس حادث بالاجزاء وذلك ان كل فاعل قديم عندهم ان يصدر عنه حادث بالذات فليس هو القديم الاول عندهم وفعله عندهم مستند الى القديم الاول اعنى حضور شرط فعل

والله ولى وكل شئ من احدى علة موجبة للاخر ولا ارتباط بينهما بالانقسام الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر فيلزم على تقدير التلازم بينهما اما كون احدا الجزئين معلولا للاخر او كونهما معلولين لعلة ثالثة منفصلة عنهما فلا يكون المجتمع منهما واجبا وديان دوام تعلق كل منهما بالآخر كاف في التلازم بينهما لا امتناع ان يكون كل منهما عن الآخر حيث نؤمن ان يلزم ان يكون احدهما علة للاخر او يكونا معلولين لعلة ثالثة منفصلة عنهما فلا تعلق بينهما ولم لا يجوز

أن تكون تعاقب كل منهما بالآخر بحسب ماهيته من غير توقف لأحدهما على الآخر ولا امرئيات خارج عنهما (ثم قال الامام الغزالي) رحمه الله تعالى الجوهرية والوجودية والمبدئية وأن لم تكن جنسالة تعالى لأنها ليست مقولة في جواب ما هو لکن الواجب تعالى عندهم عقل مجرد كما أن سائر العقول التي هي المبادئ للوجود عقول مجردة عن المواد وليست العقلية المجردة من اللوازم للذات بل هي حقيقة جنسية وهذه الحقيقة ٢٠ الجنسية مشتركة بين الأول وسائر العقول ولا يمكن أن لا يتباينها بشئ آخر لا منشا

الاثنية بدون التمايز فلا بد إذن من فصل به يتميز عن سائر العقول فيلزم التركيب (قال) والدليل عليه أن العقول التي هي معاولات أنواع مختلفة وأما اشتراكها في العقلية وافتراقها بعقول سوى ذلك وكذلك الأول تعالى يشارك جميعها في العقلية فهم فيه بين نقض القاعدة أو المصير إلى أن العقلية ليست مقومة للذات وكلاهما محالان عندهم ولا يخفى عليك أن العقلية ما لها التجرد عن المادة وهو معنى ساجي لازم لذات الأول خارج عن حقيقة وكذا بالنسبة إلى العقول أيضا فليست العقلية مقومة لذات المبدأ الأول والذات العقول أصلا حتى يلزم بسبب الاشتراك فيها الامة بأربا لفصول فيلزم التركيب وأما الجوهرية وإن قال بعضهم بكونها جنسا للجواهر لكونهم منهوا كون المبدأ الأول جوهر فلا يلزمهم تركبه بخلاف العقل فانه عندهم مركب من الجنس والفصل وبعضهم

القديم الذي ليس بأول يستند إلى القديم الأول على الوجه الذي يستند إلى المحدث عن القديم الأول وهو الاسناد الذي هو بالكل لا بالأجزاء ثم أتى بجواب عن الفلاسفة بأن صور بعض التصويرة مذهبهم ومعناه انما لا يتصور حادث عن قديم الا بواسطة حركة دورية تشبه القديم من جهة انها الأول لها ولا آخر وتشبه الحادث بأن كل جزء منها يتوهم فهو كاش وفاسد وتكون هذه الحركة بحسب حدوث أجزائها مبدأ الحوادث ويكون بازايته كايته فاعلا لا لا زنى ثم قال في الاعتراض على هذا النحو الذي من قبل صدور الحادث عن القديم الأول على مذهب الفلاسفة فقال لهم الحركة الدورية أحادية هي أم قديمة فان كانت قديمة فكيف صارت مبدأ للحوادث وإن كانت حادثة افتقرت إلى حادث وتأسيس الأمر وقولكم انما من وجه تشبه القديم ومن وجه تشبه الحادث فتشبه القديم من جهة أنها ثابتة وتشبه الحادث من جهة انها متجددة (فتقول) أي مبدأ للحوادث من جهة انها ثابتة أم من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها ثابتة فكيف صدرت عن شئ من حيث هو ثابت وإن كان صدر من حيث هو مجدد فهو محتاج إلى ما يوجب التجدد وتأسيس ذلك هذا معنى قوله وهو قول سفسطائي فانه لم يصدر عنها الحادث من جهة ما هي ثابتة وأما صدر عنها من حيث هي متجددة لانها لم تخرج إلى سبب مجرد محدث من جهة ان تجدد ما ليس هو محدثا وانما هو فعل قديم أي لأول له ولا آخر فوجب أن يكون فاعل هذا هو فاعل قديم لأن الفعل القديم لفاعل قديم والمحدث لفاعل محدث والحركة انما تفهم من معنى القديم فيها أنها الأول لها ولا آخر وهو الذي يفهم من ثبوتها فان الحركة ليست ثابتة وانما هي متغيرة فلما شعر أبو حامد بهذا قال ولهم في الخروج عن هذا الالتزام نوع احتيال سنورده في بعض المسائل (قل أبراهيم رضي الله عنه) الدليل الثاني لهم في المسئلة زعموا أن القائل بأن العالم متأخر عن الله تعالى والله تعالى متقدم عليه ليس بخلو ما ان يريد به انه متقدم بالذات لا بالزمان كمتقدم الواحد على الاثنين فانه بالطبع مع انه يجوز ان يكون معه في الوجود الزماني وكتقدم العلة على المعلول مثل حركة الشخص على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة النائم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فانها متساوية في الزمان وبعضها علو وبعضها معلول إذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك الماء بحركة اليد في الماء ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك اليد بحركة الماء وإن كانت متساوية فان أردت بمتقدم الإداري سبحانه على العالم هذا الزمان أن يكونا حادثين أو قد عين واستحال أن يكون أحدهما حادثا والآخر قدما وأن أردت به أن الله متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان فاذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما اذ كان العدم سابقا على الوجود وكان الله تعالى سابقا لعدة مدد لها طرف من جهة الآخر لا طرف لها من جهة الأول فاذن قبل الزمان زمان لانها له وهوم تناقض ولا حله يستحيل القول بحدوث الزمان واذا وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة ووجب قدر الحركة واذا وجب قدم الحركة ووجب قدم التحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته (قلت) اما مساق القول الذي حكاه عنهم وليس بهرمان وذلك أن حاصله هو أن الإداري سبحانه وان كان متقدما على العالم فاما ان يكون متقدما بالسمية لا بالزمان من قبل تقدم الشخص ظله واما ان يكون متقدما بالزمان من قبل تقدم البناء على الحائط فان كان متقدما تقدم الشخص ظله والإداري قديم فالعالم قديم وإن كان متقدما بالزمان ووجب أن يكون

ذهب إلى أن الجوهر ليس بجنس والعقول بسيطة وتمايز بعضها عن بعض بذواتها المتخالفه لا بالفصول وهذه الدعوى أيضا لا تخالف أصول الاسلام ولهذا ما إلى بعض المحققين من متأخري المتكلمين والدليل الذي هو عليه الشيخ في كتبه هو أن وجود الواجب لو كان زائدا على ماهيته لكان قائما به أو لا لم يكن موجودا أصلا ولو قام به لكان مفتقرا إليها وهي غيره ويكون مفتقرا إلى الغير والمفتقر إلى

الغير ممكن وكل ممكن يحتاج الى مؤثر والمؤثر فيه اما نفس تلك الماهية او غيرها الا جاز أن يكون غيرها والا لزم افتقار الواجب الى وجوده الى غيره فلا يكون الواجب واجبا ولا جاز أن يكون نفس سها فان الماهية وان جاز أن تكون علة لبعض صفاتها لكن لا يجوز أن تكون علة لوجود نفسها اذا المؤثر في الوجود لا بد وان يتقدم عليه بالوجود فلو كانت الماهية الواجبة علة لوجودها لتقدم على وجودها بالوجود فالوجود المتقدم اما نفس الوجود المفروض او غيره فان كان نفسه لم تقدم ٢١ الشئ على نفسه وهو محال وان كان غيره

عاد الكلام اليه فكان
لشئ وجودا لا نهاية
لها وهو ايضا محال ويلزم
ايضا ثبوت المطلوب على
تقدمه لان الماهية
المقتضية لجميع تلك
الوجودات المتسلسلة لا بد
أن يتقدمها بوجود
لا يكون زائدا عليها والام
يكن الجميع جميعا بل
غيره واجب عنه بوجوده
(أحدها) ماذا ذكر صاحب
الاشراق وهو ان الوجود
لا يزيد في الاعيان على
الماهية الموجودة بل
زيادته عليها في الازدهار
فقط فهو واعتبار عقلي
لا هوية عينية فلا علة له
في الاعيان لالماهية ولا
غيرها حتى يلزم ماذا
من المحذور ورد هذا
الجواب بان الوجود وان
لم يكن له هوية عينية لكن
لماهية انصاف به بحسب
نفس الارف وهوان لم يحتج
الى علة موحدة له لكونه
من الاعتمادات العقلية
التي لا وجود لها في الخارج
لكن له احتياج الى العلة
باعتبار انصاف الماهية
به فذلك العلة اما غيره
في لزم افتقار الماهية

متقدما على العالم بزمان لا اول له فيكون الزمان قدما لانه اذا كان قبل الزمان زمان فلا يتصور حدوثه
واذا كان الزمان قدما فالحركة قدما لان الزمان لا يفهم الا مع الحركة واذا كانت الحركة قدما فالتحرك
بها قديم والتحريك لها ضرورة قديمة وانما كان هذا البرهان غير صحيح لان الباري سبحانه ليس شأنه زمان
يكون في زمان والعالم شأنه ان يكون في زمان فليس يصدق عنه مقابلة القديم الى العالم انه امان يكونا
معاً واما ان يكون متقدما عليه بالزمان والسببية لان القديم ليس مما شأنه ان يكون في زمان والعالم شأنه
ان يكون في زمان (قال ابو حامد رضى الله عنه) والاعتراض هو ان يقال ان الزمان حادث مخلوق وليس
قبله زمان أصلا ومعنى قولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان معه
عالم وزمان ومعنى قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري سبحانه وعدم ذات العالم فقط ومعنى قولنا كان
ومعه عالم وجود الذاتين فقط ومعنى التقدم انفراد بالوجود فقط والعالم كشيء واحد ولو قلنا كان
الله ولا عيسى مثلاً ثم كان وعيسى لم يقض في اللفظ الا بوجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس
من ضرورة ذلك تقدري شي ثالث وهو الزمان وان كان الوهم لا يسكت عن تقدري شي ثالث وهو الزمان فلا
التفات الى اخلاط الاوهام (قلت) هذا قول مغالط خبيث فانه قد قام البرهان ان ههنا نوعين من
الوجود (أحدهما) في طبيعة الحركة وهذا لا ينقل عن الزمان (والآخر) ليس في طبيعة الحركة وهذا
أزلي وليس يتصف بالزمان أما الذي في طبيعة الحركة فوجوده مع الحول بالحس والعقل وأما الذي ليس
في طبيعة الحركة ولا الغير فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بان كل متحرك له محرك
وكل مفعول له فاعل وان الاسباب المحركة بعضها بعضها لا تنتهي الى سبب اول غير
متحرك أصلا وقام البرهان ايضا على أن الموجود الذي في طبيعة الحركة ليس بنفسه عن الزمان وان
الموجود الذي ليس في طبيعة الحركة ليس بخلق الزمان واذا كان كذلك فتقدم أحد الموجودين على
الآخر أعني الذي ليس بخلق الزمان ليس تقدما زمانيا ولا تقدم العلة على المعلول اللذين هما من طبيعة
الموجود المتحرك مثل تقدم الشخص على ظله ولذلك كل من شبه تقدم الموجود الغير متحرك على المتحرك
بتقدم الموجودين المتحركين أحدهما على الثاني فقد أخطأ وذلك ان كل موجودين من هذا الجنس هو
الذي اذا اعتبر أحدهما لما الثاني صدق عليه امان ان يكون معه واما متقدما عليه بالزمان أو متأخرا عنه
(قلت) من سلك هذا المسلك من الفلاسفة المتأخرون من أهل الاسلام بقلة تحصيلهم المذهب القدماء
فاذن تقدم أحد الموجودين على الآخر هو تقدم الوجود الذي هو ليس بمتغير ولا في زمان على الوجود
المتغير الذي في الزمان وهو نوع آخر من التقدم واذا كان ذلك كذلك فلا يصدق على الموجودين أنهما
معاً ولا ان أحدهما متقدم على الآخر فقول أبي حامد ان تقدم الباري سبحانه على العالم ليس تقدما زمانيا
صحيح لكن ليس يفهم بأخر العالم عنه اذ لم يكن تقدمه زمانيا لا تأخر المعلول عن العلة لان التأخر يقابل
التقدم والمتأخر بلان هما من جنس واحد ضروري على ما بين في العلوم فاذا كان التقدم ليس زمانيا
فالتأخر ليس زمانيا ويرد على ذلك ايضا الشك المتقدم وهو كيف يتأخر المعلول عن العلة التي استوفت
شروط العمل وأما الفلاسفة لما وضعوا الموجود المتحرك ليس له كنيته مبدأ يلزمهم هذا الشك وأمكنهم
ان يعطوا جهة صدور الموجودات الحادثة عن موجود قديم ومن حججهم أن الموجود المتحرك ليس له

الواجبية في انصافه بالوجود الى أمر خارج عن ذاته أو عينها فيلزم تقدمه على وجودها بالوجود (لا يقال) ذات الواجب تعالى لما وجب
انصافه بالوجود لم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك احتياج الى علة ادل المحوج الى العلة هو الامكان فان شأن العلة أن يريج أحد
الطرفين المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هنالك طرفان متساويان فأى حاجة الى العلة وما يقال ان الواجب هو الذي يقتضي ذاته
وجوده فبما ان ذاته بحيث لا يجوز أن لا يتصف بالوجود لان هنالك افتضاء وتأييرا (لانا نقول) الانصاف ليس مما يتصور أن يستغنى

بما قد اده بالكلية حتى يتصور ان يكون واجبا انظر الى ذاته ضرورة احتياجه الى موصوف وصفة فهو من حيث هو هو ولا يكون الا
 حائرا حصوله ولا حصوله فلا بد في ترجيح أحد جانبي حصوله ولا حصوله من مرجح اما الذات أو غيرها فيلزم أحد المحذوران قطعا
 (وثانيها) ما ذكره الامام الرازي رحمه الله تعالى وهو اننا لانسلم ان علة الوجود يجب أن تكون متقدمة على معلولها بالوجود فان العلة
 لا شأن في تقدمها على المعلول وأما ان ٢٤ هذا التقدم بالوجود فيمنوع لم لا يجوز ان تكون المساهية من حيث هي علة لوجودها

فتقدم عليها ذاتا لا وجودا
 أولا ترى أن ماهيات
 الممكنات علم قابلية
 لوجوداتها مع أنها لا يجب
 تقدمها عليها بالوجود والا
 لزم وجودها شيء قبل
 وجوده وان كان تقدم
 العلة القابلية لا بالوجود
 فلم لا يجوز ان يكون الحال
 في العلة الفاعلية أيضا
 كذلك (فان قيل) اذا
 جازم أن تؤثر ماهيته
 قبل الوجود في وجود
 نفسه فلم لا يجوز ان تؤثر
 تلك المساهية قبل وجودها
 في وجود العالم وحينئذ
 لا يمكن الاستدلال بوجود
 الآثار على وجودها
 (قلنا) ضرورة العقل
 فارقة بينهما ما فانا نسلم
 بالضرورة ان الشيء مالم
 يوجد لا يكون سببا لوجود
 غيره بخلاف ما اذا كان
 سببا لوجود نفسه ورد
 هذا الجواب أيضا بان
 الفاعل للوجود لا بد ان
 يلحق العقل له وجودا
 أولا حتى يمكنه أن يلاحظ
 له افادة الوجود لان مرتبة
 الوجود متأخرة عن مرتبة
 الوجود بالضرورة فان
 مالم يوجد في نفسه لا يتصور

مبدأ ولا حادث لبيته انه متى وضع حادثا وضع موجودا قبل أن يوجد فان الحدوث حركة والحركة
 ضرورة في متحرك سواء وضعت الحركة في زمان أو في غير زمان وأيضا فان كل حادث فهو ممكن الحدوث
 قبل ان يحدث وان كان المتكاملون ينازعون في هذا الأصل فسيأتي الكلام مهمهم فيه والامكان لاحق
 ضروري من لواحق الموجودات المتحركة فيلزم ضرورة ان وضع حادثا ان يكون موجودا قبل أن يوجد
 وهذا كله كلام جدلي في هذا الموضع وليكنه أقنع من كلام القوم فقول أبي حامد ولو كان الله تعالى ولا
 عيسى مثلاً لم كان الله وعيسى لم يقسم اللفظ الوجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من
 ضرورة ذلك تقدم شيء ثالث وهو الزمان الصحيح الا انه يجب أن يكون متأخر عنه ليس تأخر زمانيا بالذات
 بل ان كان فيما عرض اذا كان المتأخر قد تقدمه الزمان أعني من ضرورة وجوده تقدم الزمان وكونه
 محذورا والعالم لا يعرض له مثل هذا ضرورة الا ان كان جزءا من متحرك يفضل الزمان عليه من طرفيه
 كما عرض لعيسى وسائر الأشخاص الكائنة الفاسدة وهذا كله ليس بين ههنا وبين ههنا الذي
 بين ههنا ان المعاند غير صحيحة وما حكاه بعد من جهة الفلاسفة فليس بصحيح (قال أبو حامد) مجيبا عن
 الفلاسفة فان قيل لقولنا كان الله تعالى ولا عالم مفهوما ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم بدليل أنا
 لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصلا لا ولم يصح أن يقال كان الله ولا عالم
 بل الصحيح ان يقال يكون الله ولا عالم ويقال للماضى كان الله ولا عالم فيبين قولنا كان ويكون فرق اذ ليس
 ينوب أحدهما أمنا بالآخر فلنبحث عما يرجع اليه الفرق ولا شأن انهم لا يفتقران في وجود الذات ولا في
 عدم العالم بل في معنى ثالث فاننا اذا قلنا عدم العالم في المستقبل كان الله تعالى ولا عالم قبل اننا هذا خطأ
 فان كان انما اتقال على ماض قدل على ان تحت لفظ كان مفهوما ثالثا وهو الماضى والماضى بذاته هو
 الزمان والماضى بغيره هو الحركة فانها تفتى بعضى الزمان فيما ضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد
 انقضى حتى انتهى الى وجود العالم (قلت) حاصل هذا الكلام ان يعرفهم ان قول القائل كان كذا
 ولا كذا ثم يكون كذا ولا كذا مفهوما ثالثا وهو الزمان وهو الذي يدل عليه لفظ كان بدليل اختلاف
 المفهوم في هذا المعنى في الماضى والمستقبل وذلك انه اذا قدرنا وجود شيء مامع عدم آخر قلنا كان ولا كذا
 واذا قدرنا عدمه مع وجوده في المستقبل قلنا يكون كذا ولا كذا فتغير المفهومين فنقتضى أن يكون ههنا
 معنى ثالث ولو كان قولنا كان كذا ولا كذا لا يدل لفظ كان على معنى لكان لا يفتقر قولنا كان ويكون
 وهذا الذي قاله كله بين بنفسه لكن هذا الاشك في عدم مقايضة الموجودات بعضها الى بعض والتقدم
 والتأخر اذا كانت مما شأنها أن تكون في زمان فاما اذا لم تكن في زمان فان لفظ كان وما أشبهه ليس
 يدل في أمثال هذه القضايا الاعلى ربط الخبر بالخبر مثل قولنا وكان الله غفورا رحما وكذلك ان كان
 أحدهما في زمان والآخر ليس في زمان مثل قولنا كان الله ولا عالم ثم كان الله تعالى وأما الم فلا بد ان لا يصح
 في مثل هذه الموجودات هذه المقايضة التي يعمل بها وانما تصح المقايضة صحة لا شأن فيها اذا ما قدسنا عدم
 العالم مع وجوده لان عدمه بما يجب أن يكون في زمان ان كان العالم وجوده في زمان باذالم يصح أن
 يكون عدم العالم في وقت وجود العالم نفسه فهو ضرورة قبله وعدمه بتقديم عليه والعالم متأخر عنه لان
 المتقدم والمأخر في الحركة لا يفهمان الامع الزمان والذي يدخل هذا القول من الاختلال هو ان

منه ايجاد قطعا سواء كان ايجاد غيره أو ايجاد نفسه فلا يجوز ان تكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية المقايضة
 لوجودها وأما العلة القابلية فهي مستفيدة للوجود والمستفيد للوجود لا بد وان لاحظ له العقل الخ لوجود حتى يمكنه أن
 يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال كتخصيه فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود مستفيدة عليه بالوجود
 ضرورة (ثم قال الامام الرازي) معترض على الشيخ انه قد جوز ان تكون ماهية الله في سبب الصفة من صفاته فالمساهية اذا كانت مؤثرة في

صفة من صفات نفسها كانت علة لتلك الصفة ولا يجوز أن يكون تقدمها على تلك الصفة بالوجود والام تكرر العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكن سلم الشيخ ان العلة هي نفس الماهية فثبت ان تقدم المؤثر على الاثر لا يجب ان يكون بالوجود (وجوابه) ان الشيخ لم يقل ان نفس الماهية من حيث هي تكون سببا لصفة من صفاته بل قال يجوز ان تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان تكون صفة له سببا لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان تكون الصفة التي هي الوجود للشيء

انما هي بسبب ماهية
التي ليست هي الوجود او
بسبب صفة أخرى لان
السبب متقدم في الوجود
ولا متقدم بالوجود قبل
الوجود هذه عبارته وانس
فيه دلالة على ان الماهية
من حيث هي من غير
مدخلية للوجود تكون
سببا لصفة بل الظاهر ان
مراده ان الماهية من حيث
هي من غير اعتبار الوجود
لا تكون سببا للشيء فلا يجوز
ان تكون سببا لوجودها
والا لزم تقدمها على الوجود
بالوجود ويجوز ان تكون
سببا لغيره من الصفات
اذ لا يلزم من سببية لها
محدود وما قال من ان
الماهية من حيث هي هي
يمكن ان تكون علة لصفة
مفعولة لها لا لربعة للزوجية
ملاسه هو لان كونها من
حدث هي مع قطع النظر
عن وجودها مطلقا خارجا
وهذا ما تصفه بصفة أو
علة لانها اقرب لصفة بحيث
لا يكون لوجودها بوجه
ما تدخل في ذلك الانصاف
وتلك العلة أصل لا غير مفعول
نعم قد لا يكون لصفة
أحد الوجودين مدخل

المقابلة ان أخذت المقابلة بين الله تعالى والعالم فن هذه الجهة تبطل فقط هذا القول ولا يكون برهاننا
أعني الذي حكاه عن الفلاسفة (قال أبو حامد) بحجة الفلاسفة عن المتكلمين في معارضة هذا القول قلنا
المفهوم الاصل من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي فيه اتراق اللفظين نسبة لازمة
بالإضافة المتبادلة ان لا توجد ناعدا في العالم في المستقبل ثم قد رتبنا بعد ذلك وجودا ثانيا الكما عند ذلك نقول
كان الله تعالى ولا عالم ويصح قولنا سواء اردنا به العدم الاول أو العدم الثاني الذي هو بعد الوجود وآية
ان هذه نسبة الى المستقبل يجوز ان يصير ماضيا فيه برعنه بلفظ الماضي وهذا كله يجوز لوهم عن قوهم
موجوده مبتدأ الامع تقدير قبل له (قلت) القبل الذي لا يتبعك الوهم عنه نظن انه شيء محقق موجود هو
الزمان وهو يجوز لوهم عن ان يقدر تنهاى الجسم في جانب الرأس مثلا الا على سطح له فوق فيته وهم ان
وراء العالم مكانا مائلا أو خلاء وانما قيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعدا بعده امتنع الوهم من
الاذعان لقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق نقرر عن قبوله وكما جاز ان يكذب
الوهم في تقديره فوق العالم خلاء هو بعد لان غاية له بان يقال له الخلاء ليس مفهوما في نفسه وأما البعد فهو
تابع للجسم الذي تتباعد أقطاره فاذا كان الجسم متباعدا كان البعد الذي هو تابع له متباعدا
وانقطاع الخلاء والملاذغ بر مفهوما فثبت ان ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وان كان الوهم لا يذعن
لقبوله فيكذلك قال كما ان البعد كافي تابع للجسم فكذلك البعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد
الحركة كما ان ذلك امتداد أقطار الجسم وكما ان قيام الدليل على تنهاى أقطار الجسم منع من اثبات بعد
مكان وراءه فقام الدليل على تنهاى الحركة من طرفيه بمنع تقدير بعده زماني وراءه ان كان الوهم مثبتا
بجده الله وتقديره لا يذعن عنه ولا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى قبل
وبعد وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق وتحت فان جاز اثبات فوق لا فوق
فوقه جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق الاخيال وهي كما في الفرق وهذا لازم فليتأمل فانهم اتفقوا
على ان ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء (قلت) حاصل هذا القول معاندي ان احداهما ان توهم الماضي
والمستقبل اللذين هما القبل والبعد هما شيان موجودان بالقياس الى وهما اذا قد يمكننا ان نحيل
مستقبلا صار ماضيا كان قبل مستقبلا واذا كان ذلك كذلك فليس الماضي والمستقبل من
الاشياء الموجودة بذاتها ولا لها خارج النفس وجود وانما هي شيء تفعله النفس فاذا بطل وجود الحركة
فباطل مفهوم هذه النسبة والمقابلة (والجواب) ان تلازم الحركة والزمان صحيح وان الزمان شيء يفعل
الذهن في الحركة لكن الحركة ليست تبطل ولا الزمان لانه ليس بمنع وجود الزمان الامع الموجودات
التي لا تقبل الحركة وأما وجود الموجودات المتحركة أو تقدير وجودها فيلحقه الزمان ضرورة فانه ليس
هذه الاموجودات موجود قبل الحركة وموجود ليس قبل الحركة وليس يمكن ان يتقلب أحد
الموجودين الى صاحبه الا لو أمكن ان يتقلب الضرورى مما كانوا كانت الحركة غير ممكنة ثم وجدت
لوجب ان تتقلب طبيعة الموجودات التي لا تقبل الحركة الى الطبيعة التي تقبل الحركة وذلك مستحيل
راغما كان ذلك لان الحركة هي في شيء ضرورة فلو كانت الحركة ممكنة قبل وجود العالم فالاشياء انقابلة
هي في زمان الضرورة لان الحركة انما هي ممكنة فيما يقبل السكون لان العدم لا في العدم ليس فيه

في انصافها بها ومثل هذه الصفات يسمى لوازم الماهيات كزوجية الاربعة فان الاربعة متصفة بها سواء وجدت خارجا أو ذهنا
واما انصافها بالزوجية معرفة عن الوجودين فكلا (والثالثا) ما ذكره الامام الغزالي ومحصله منع كون وجود الواجب على تقدير
زيادته وقيامه بالماهيات محتملا الى فاعل مؤثر به اعلى انه ازل ولازلي لا يحتاج الى فاعل مؤثر فان عنوانه يمكن والمطلوب ان له علة
فاعلية فلا نسلم ذلك ان عنوانه غير في سلم ولا استهالة فيه اذا الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه يحصل بمتيقنة موجوده

يكون وجودها زائدا على ذاته ثم قال (فان قيل) فيكون الماهية سببا للوجود الذي هو تابع له (قلنا) الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سببا لوجود فكيف في القديم ان عنوانا لسبب الفاعل له وان عنوانا بوجها آخر وهو انه لا يستغنى عنه فليكن كذلك ولا استحالة فيه انما الاستحالة في تسلسل العلل فاذا انقطع فقد اندفعت الاستحالة وما عدنا ذلك لم تعرف استحالة فلا بد من برهان على استحالة وانت قد عرفت مما قدمناه في ٢٤ المباحث السابقة ان كل وصف فهو في نفسه مع قطع النظر عن غيره لا استقلال له وكل

ما كان كذلك كان طرفا حصوله ولا حصوله بالنظر اليه على السواء فيحتاج الى فاعل يحصله ضرورة سواء كان قدما او حادثا (فان قلت) الوجود امر اعتباري لا يتحقق له في الاعيان حتى يكون طرفا حصوله ولا حصوله متساويا بين نظرنا الى ذاته فيحتاج الى الفاعل (قلت) هو ان لم يحتاج في وجوده الى الفاعل لعدمه لكن حصوله للماهية واتصاف الماهية به ليس بحيث يستغنى عما يحصله لا على معنى ان يجعل الاتصاف موجودا بل على معنى ان يجعل الماهية متصفة بالوجود (فان قلت) اذا اتصفت الماهية بالوجود بعد ان لم تكن متصفة به احتاجت في ذلك الاتصاف الى فاعل يجعلها متصفة به واما اذا لم تزل متصفة به فلان سلم الاحتياج الى فاعل (قلت) نحن نعلم بالضرورة ان اتصاف الشيء بالشيء وان لم يكن موجودا وحادثا بعد ان لم يكن لا بد فيه من امر يجعل الذات متصفة بالصفة هو

امكان أصلا لا لو أمكن ان يتحول العدم وجودا ولذلك لا بد للحادث من ان يتقدمه العدم ولا بد من ان يقترب عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث ويرتفع عنه العدم كالحال في سائر الاضداد وذلك ان الحار اذا صار باردا فليس يتحول جوهر الحرارة برودة وانما يتحول القابل للحرارة والحامل لها من الحرارة الى البرودة (واما العناد الثاني) وهو اقوى هذه العنادات فانه سفسطائي خبيث وحاصله ان توهم القبلية قبل ابتداء الحركة الاولى التي لم يكن قبلها شيء متحرك هو مثل توهم الخيال ان آخر جسم العالم وهو الفوق مثل لا ينتهي ضرورة ما الى جسم آخر وما الى خلاء وذلك ان البعد هو شيء يتبع الجسم كمان الزمان هو شيء يتبع الحركة فان امتنع ان يوجد جسم لانهاية له امتنع بعد غير متناه واذ امتنع ان يوجد بعد غير متناه امتنع ان ينتهي كل جسم الى جسم آخر او الى شيء يقدر فيه بعد وهو الخلاء مثلا ولا يعم ذلك الى غير نهاية وكذلك الحركة والزمان هو شيء تابع لما كان امتنع ان يوجد حركة ماضية غير متناهية وكانت ههنا حركة اولى متناهية الطرف من جهة الابتداء امتنع ان يوجد لها قبل اذ لو وجد لها قبل لوجدت قبل الحركة الاولى حركة اخرى وهذه المعاندة هي كما قلنا خبيثة وهي من مواضع الابدال المغلطة ان كنت قرأت كتاب السفسطة وذلك هو الحكيم الحكيم الذي لا وضع له ولا يوجد فيه كل وهو الزمان والحركة تحكم الحكيم الذي له وضع وكل وهو الجسم وجعل امتناع عدم التناهي في الحكيم وفي الوضع دليلا على امتناعه في الحكيم الذي لا وضع له او جعل فعل النفس في توهم الزيادة على العظم الموجود بالفعل اوله يجب ان يفتى الى عظم آخر ليس هو شيء موجود في جوهر العظم ولا في حده واما توهم القبلية والمعدنية في الحركة المحدثة فهي موجودة في جوهرها فانه ليس يمكن ان تكون حركة محدثة الا في زمان أعني ان يفضل الزمان على ابتدائها وكذلك لا يمكن ان يتصور زمان له طرف ليس هو نهاية لزمان آخر اذ كان حدا لانه للشيء الذي هو نهاية للماضى ومبدأ للمستقبل لان الآن هو الحاضر والحاضر هو وسط ضرورية بين الماضى والمستقبل وتصور حاضرا ليس قبله ماض هو محال وليس كذلك الامر في النقطة لانه النقطة نهاية الخط وتوجد معه لان الخط ساكن فيمكن ان تتوهم نقطة هي مبدأ الخط وليست نهاية لآخر والآن ليس يمكن ان يوجد لامع الزمان الماضى ولا مع المستقبل فهو ضرورة بعد الماضى وقبل المستقبل ومالا يمكن فيه ان يكون قائما بذاته فليس يمكن ان يوجد قبل وجود المستقبل من غير ان يكون نهاية لزمان ماض فسبب هذا الغلط تشبيه الآن بالنقطة وبرهان ان كل حركة محدثة قبلها زمان ان كل حادث لا بد ان يكون معدوما وليس يمكن ان يكون في الآن الذي يصدق عليه انه حادث معدوما فبقى ان يصدق عليه انه معدوم في آن آخر غير الاول الذي يصدق عليه فيه انه وجودي بين كل آئين زمان لانه لا يلي آن آنا كما لا يلي نقطة نقطة قد تبين ذلك في العلوم فاذا قبل الآن الذي حدثت فيه الحركة زمان ضرورة لانه متى تصورنا آئين في الوجود حدث بينهما زمان ولا بد فالفرق لا يشبه القبل كما قيل في هذا القول ولا الآن يشبه النقطة ولا الحكيم ذو الوضع يشبه الذي لا وضع له والذي يجوز وجوده ان ليس بحاضر ليس قبله ماض فهو يرفع الزمان والآن بوضعه آنا بهذه الصفة ثم يضع زمانا ليس له مبدأ فهذا الوضع يبطل نفسه فلذلك ليس يصح ان ينسب وجود القبلية في كل حادث الى الوهم لان الذي يرفع القبلية يرفع الحادث والذي يرفع ان يكون الفوق فوقا بعكس هذا لانه يرفع الفوق المطلق واذ ارتفع الفوق المطلق ارتفع الاسفل

امالها ات أو غيره ومنعه بعدم كبره وقوله الدليل لم يدل الاعلى قطع تسلسل العلل وقطعه يحصل بحقيقة موجودة المطلق يكون وجوده زائدا على ما (قلنا) هم لا يدعون ان برهان قطع التسلسل يدل على عدم زيادة الوجود بل بثبوت بنظرنا بعد اثبات مقطع للسلسلة بان يقال لا بد ان يكون وجود ذلك المقطع عين ماهيته والاحتياج الى علة له واجبة للاتصاف هي اما الذات فتقدم على وجودها بالوجود أو غير هذا فلا تكون مقطعا للسلسلة وقوله الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم ان هذا

بالسبب الفاعل (قلنا) الاشياء الحادثة يستند وجودها الى مبدأ أقدم بخلاف المبدأ الأول فان وجوده لا يستند الى غيره والالم
يكن مبدأ أول فتمين استناده الى ذاته على قدر زيادته على انهم لا يجوزون باستناده الى ذاته حتى يقال لهم ذلك بل يوردون ذلك على
سبيل التردد والاختمال لابطاله ثم قال رحمه الله تعالى الزمان هو الوجود بلا ماهية وحقيقة غير معقول وكما لا نقل هذا مرسلا الا
بإضافة الى وجوده فلا نقل وجود امر سلا الابل القياس الى حقيقة معينة ٢٥ لاسيما اذا تمين ذاتا واحدة فكيف

يتعين واحدا متميزا عن
غيره بالمعنى ولا حقيقة له
فان في الماهية في الحقيقة
واذا في حقيقة الموجود لم
نقل الوجود والدليل انه
لو كان هذا معقولا لجاز ان
يكون في المعولات وجود
لاحقيقة له بشارك الأول
في كونه وجودا لاحقيقة
له وما ينه في أن له علة
والأول لعله له وهل له
سبب الا انه غير معقول في
نفسه وما لا عقل في نفسه
في ان يبقى له علة لا يصير
معقولا وما يعقل في ان بقدر
له علة لا يخرج عن كونه
معقولا (وفي بحث) لان
ما لا يعقل الامضا فالى شيء
آخرو هو الوجود المطلق
وخصه المعارض
للوجودات الخاصة فان
ملاحظة العقل اما بحث
لا يلاحظ مع شيئا آخر ولو
وجه اجالي بمنتهى وأما
الوجودات الخاصة الواجب
الذي هو نفس حقيقة
الواجب عندهم ومخالفة
بالحقيقة عندهم لساير
الوجودات الخاصة
ومعروضة للوجود المطلق
فلان سلم انه لا عقل الا
مضافا الى شيء آخر هو

المطلق واذا ارتفع هذان ارتفع الثقل والخفيف وليس فعل الوهم في الجسم المستقيم الابعاد انه يجب أن
ينتهي الى جسم غيره باطلا بل هو واجب فان المستقيم الابعاد يمكن فيه الزيادة وما يمكن فيه الزيادة فلا يس
له حد بالطبع ولذلك يجب أن ينتهي الاجسام المستقيمة الى محيط جسم كروي اذ كان هو التمام الذي
لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان ولذلك متى طلب الذهن أن يتوهم في الجسم الكروي انه يجب أن ينتهي الى
شيء غيره فقد توهم باطلا وهذه كلها أمور است محصلة عند الحكمين ولا عند من لم يسرع في النظر على
الترتيب الصناعي وايضا ليس يتبع الزمان الحركة على ما تتبع النهاية العظم لان النهاية تتبع العظم
من قبل ان هو موجود فقيسه ثم وجد العارض في موضعه المتخصص لشخصه والمشار اليه بالاشارة الى
موضوعه وكونه موجودا في المكان الذي فيه موضوعه وليس الامر كذلك في الزمان والحركة بل
الزمن الزمان عن الحركة أشبه شيء بل الزمن العدد عن الممدود أعني انه كلما يتعين العدد بتعين الممدود ولا
يتكثر بتكثره كذلك الامر في الزمان مع الحركات ولذلك كان الزمان واحد الكل حركة ومتمحركا
وموجودا في كل مكان حتى لو تفهمنا قوما حسبوا منذ الصبا في مغارة من الارض لم يكن قطع ان هؤلاء
يدركون الزمان وان لم يدركوا شيئا من الحركات المحسوسات التي في العالم ولذلك ما يرى ارسطوطاليس
أن وجود الحركات في الزمان هي أشبه شيء بوجود الممدودات في العدد وذلك ان العدد لا يتكثر
بتكثر الممدودات ولا يتعين له موضع يتعين موامع الممدودات ويرى ان لذلك كانت خاصته تقدر
الحركات وتقدير وجودها وجودات المتحركة من جهة ما هي متمركزة كما يقدر الابداع انما هو لذلك قال
ارسطوطاليس في حد الزمان انه عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر الذي فيها واذا كان هذا كذلك كما انه ان
فرضنا ممدودا ما حادنا ليس يلزم أن يكون الابدع حادثا بل واجب ان كان ممدودا ان يكون قبله عدد
كذلك واجب ان كان هنا حركة حادثة أن يكون قبلها زمان ولو حدث الزمان بوجود حركة مشار اليها
أي حركة كانت ليكان الزمان اغا يدرك مع تلك الحركة فهذا يفهم لك ان طبيعة الزمان أبعد شيء من
طبيعة العظام (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل هذه الموازنة معوجة لان العالم ليس له فوق ولا
تحت لانه كروي وايس لكرة فوق ولا تحت بل ان سميت جهة فوق من حيث انها اني رأيت والآخرى
تحتها من حيث انها اني رأيت فله بالاضافة اليك والجهة التي هي تحت بالاضافة اليك هي
فوق بالاضافة الى غيرك اذا قدرته على الجانب الآخر من كرة الارض واقفا يحاذي أخص قدمه أخص
قدمك بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء انما هي بعينها تحت الارض لايلا وما هو تحت
الارض يعود الى فوق الارض بالدورة وأما الأول لوجود العالم فلا يتصور أن ينقلب آخره وكلما لو قدرنا
خشبة أحدها طرفها غليظ والآخر رقيق واصطحننا على ان نسمي الجهة التي تلى الرقيق فوقا والحيث
ينتهي والجانب الآخر تحتنا لظهر لهذا الاختلاف ذاتي في أجزاء العالم بل هو أسامي مختلفة قيامها به
هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها لانعكس الاسم والعالم لم يتبدل فافوق والتحت فيه نسبة متخضة اليك
لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه وأما العدم المتقدم على العالم والنهاية الأولى لوجوده فذا في له
لا يتصور أن يتبدل فيصير آخره لا العدم المقدر عند انشاء العالم الذي هو عدم لاحق يتصور أن يصير
سابقا فطرقا نهاية وجود العالم لاذان أحدهما أول والثاني آخر طرفان ذاتيان ثابتان لا يتصورا التبدل

٤ - تهافت ابن رشد
حقيقة وماهية بل هو عين الحقيقة الواجبة وكيف يمكن كونه لاي عقل الامضا فالى حقيقة
وماهية مع كونه غير معلوم انما يمكنه بل بعوارض اضافية أو سلبية وكون الوجود المطلق الذي هو عارضه غير معقول الابل الاضافة الى
شي لا يستلزم كون معرفته كذلك والوجود المطلق العارض بوجوده الخاص وان لم يعقل الامضا فالى ماهية وحقيقة لكنه
لا يستدعي ان يضاف الى ماهية لا يكون وجودا خاصا بل يستدعي أن هو وجودا فقط سواء كان وجودا خاصا موجودا بنفسه كافي

الواجب أو ما هي مفرقة للوجود الخاص كافي المحكث ولا يلزم من كون الوجود الخاص الواجب موجودا بنفسه وغير عارض
 لما هي كون الوجود الخاص الممكث كذلك لانهم ما حقيقة قنات مختلفتان فلا يلزم اشتراكهما في الأحكام ولا كونه تحتها بذاته
 الخصوصية لاسائر الماهيات الممكثة ووجوداتها يميز عنها بذاته الخصوصية لا بالعرض كافي العوارض المشتركة بالحقيقة وتوابعها ليس المراد
 انه لا ذات ولا حقيقة له أصلا لا يتصور ٢٦ تميزه عن غيره بل المراد أن وجوده الخاص محدود بنفسه وهو حقيقة له الخصوصية

فيم ما تبدل الاضافة اليه ما بخلاف الفوق والتحت فادا أمكننا أن نقول ليس للعالم فوق ولا تحت فلا
 يمكنكم أن تقولوا ليس لوجود العالم قبل ولا بعد واذا ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه
 بالقبل والبعد (قلت) هذا الكلام هو جواب عن الفلاسفة في نهاية السقوط وذلك أن حاصله ان
 الفوق والاسفل هما أمران مضافان لذلك عرض لهما التماس وهي وأما التسلسل الذي في القبل
 والبعد فليس وهما أيضا اضافة هنالك وانما هو عقلي ومعنى هذا ان الفوق المتوهم للشيء يمكن أن يتوهم
 سفل لذلك الشيء والسفل يمكن أن يتوهم فوقا وليس العدم الذي قبل الحادث وهو المسمى قبله لا يمكن أن
 يتوهم العدم الذي بعد الحادث المسمى بعده فان الشك بعده باق عليهم لان الفلاسفة يرون أن ههنا
 فوقا بالطبع وهو الذي يتحرك اليه الخفيف وأسفل بالطبع وهو الذي يتحرك اليه الثقيل والا كان
 الثقيل والخفيف بالاضافة والوضع ويرون أن نهاية الجسم الذي هو فوق بالطبع يعرض له في التحيل
 انتهاء اما الى خلاء أو ملا فلهذا الدليل انما انكسب في حق الفلاسفة من وجهين (أحدهما) أنهم يصنعون
 فوقا باطلاق وأسفل باطلاق ولا يصنعون أولا باطلاق ولا آخر باطلاق (والثاني) ان تخصصهم أن
 يقولوا انه ليس العلة في تحيل أن للفوق فوقا ومرور ذلك الى غير نهاية كونه مضافا بل انما يعرض ذلك
 التحيل من قبل انه لم يشاهد عظم الامتصاص عظم كالم شاهد شبهة أمحمدنا الاول قبل ولذلك انقل أبو
 حامد من لفظ الفوق والاسفل الى الورا والخراج (قال) مجيب الفلاسفة قلنا لا فرق فانه لا عرض في
 تعيين لفظ الفوق والتحت بل نعدل الى لفظ الورا والخراج ونقول للعالم داخل وخارج فهذا هو سبب
 الغلط والمعادلة حاصله بهذه المعارضة فاندكسر بهذه البقعة ما عانده الفلاسفة من تشبيه النهاية في
 الزمان بالنهاية في العظام وأما نحن فقد بينا وجه الغلط في ذلك التشبيه بما فيه مقتع وبيننا انها معادلة
 سفسطائية ولا معنى لأعادة القول في ذلك (قال أبو حامد) صيغة ثانية لهم في الزمان قالوا الاشك
 عندكم في أن الله تعالى كان قادرا على أن يخلق العالم قبل أن خلقه بقدر سنة أو مائة سنة أو ألف سنة أو
 مالا نهاية له وان هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية فلا بد من اثبات شيء قبل وجود العالم محدد
 مقدر بعينه أمدا وطول من البعض (قلت) حاصل القول انه متى فوجئنا بحركة وجدنا ما هو امتدادا
 مقدر لها كانه ميكال لها والحركة ميكيلة له ونجد هذا الميكال والامتداد يمكن أن يفرض فيه حركة أطول
 من الحركة المفروضة الاولى وما يساويها ويطابقها من هذا الامتداد نقول ان الحركة الواحدة أطول
 من الثانية واذا كان ذلك كذلك وكان العالم له امتداد ما عندكم من أوله الى الآن فلنفرض مثلا أن ذلك
 هو ألف سنة لان الله تعالى قادر عندكم على أن يخلق قبل هذا العالم عالما آخر يكون الامتداد
 الذي يقدره أطول من الامتداد الذي يقدره العالم الاول بقدر ما عندكم كذلك يمكن أن يخلق قبل
 هذا الثاني ثالثا وكل واحد من هذه العوالم يجب أن يتقدم وجوده امتدادا يمكن فيه أن يقدر فيه
 مقدار وجوده واذا كان هذا الامكان في العوالم غير الى غير نهاية أي يمكن أن يكون قبل العالم عالم
 وقبل ذلك العالم عالم وغير الامر الى غير النهاية فهنا امتداد متقدم على جميع هذه العوالم فهذا الامتداد
 المقدر لغيرها ليس يمكن أن يكون قدرا فان العدم ليس بمقدر ولا يكون الا كحضوره فان مقدار
 الكم ضرورة كم فهذا الكم المقدر هو الذي نسميه الزمان وهو يظهر انه متقدم بالوجود على كل شيء
 يتوهم حادثا كما ان السكيل ينبغي أن يكون متقدما على المكيل في الوجود فكما انه لو كان هذا الامتداد

وبه يتعين ويميز عن جميع
 ما عداه بخلاف وجودات
 الممكثات فانها ليست
 موجودة في الخارج بل
 هي محتصة الوجود في
 الخارج وتابعة للماهيات
 عارضة لها بحسب نفس
 الأمر (قوله) والدليل
 عليه ان هذا لو كان معقولا
 لما كان يكون في المعنويات
 أيضا وجودا حقيقة له
 (قلنا) يجب وزان يكون
 عدم كونه في المعنويات
 لان الوجود الغير المضاف
 الى الماهية يكون موجودا
 بنفسه فلا يكون معقولا لا
 ان كونه غير معقول وبعض
 المتأخرين من فلاسفة
 الاسلام اخترع في اثبات
 أن واجب الوجود لا يفصله
 الذهن الى ماهية ووجود
 مسلكا آخر تقسم به ان
 الواجب لذاته وانقسم في
 الذهن الى ماهية ووجود
 لكان له ماهية كلية واذا
 كان له ماهية كلية أمكن
 وجود جزئي آخر لها لذاتها
 وراء ما وقع من الجزئي اذ
 لو لم يكن لكان اما أن يعتنع
 لذاته أو يجب لذاته لاسبيل
 الى الامتناع والا لكان
 الجزئي الواقع المشارك له

في ذاته معتما أيضا باعتبار ماهية فيكون الواجب لذاته معتما لذاته هذا خلف ولا سبيل الى الوجوب أيضا والواقع الذي
 الجزئي الذي فرضناه وراء ما وقع هذا خلف واذا كان ما لم يقع من جزئياتها ممكنا لنفس الماهية فما وقع يجب أن يكون ممكنا أيضا باعتبار
 ماهية فيكون واجب الوجود لذاته هو بعينه يمكن الوجود باعتبار ماهية ولا شك في استحالة فاذن كان في الوجود واجب فليس
 له ماهية وراء الوجود بحيث يفصله العقل الى أمرين فهو الوجود البحت الذي لا يشوبه شيء أصلا وهذا المسلك أيضا مردود

هؤلاء ائمة ان يقولوا لا نسلم ان الواجب ان تقسم في الذهن الى ماهية ووجود لان كان له ماهية كلية ولم لا يجوز ان يكون انقسامه في العقل الى وجود والى امر خاص في نفسه لا يقبل العدد بوجه أصلا متميز عن غيره بذاته المخصوصة عن غير ان يكون قابلا للاشتراك بين الجزئيات وايضا فان الذي أبطل به ان يكون له ماهية وراء الوجود في الذهن هو بعينه يبطل ان تكون ماهيته هي الوجود لاغيره لان الوجود أيضا كلي فله جزئيات لو وجب ما وقع منها لا يمكن ما لم يقع فمكان الواجب ٢٧ الواقع ممكنا ايضا المشار كنهه لما بقي في

الماهية وذلك محال لورد هذا الاخير بان الوجود الواجب لا يتصور له في الذهن جزئيات بخلاف الماهية المفروضة للوجود في الذهن اما الاول فلان تكثر جزئيات الماهية ليس الا لانضمام عرضيات فوجب التسكك فلو لوجود الواجب وجود صرف غير محال لشيء أصلا فلا ينضم اليه مما يترتب على تكثر الجزئيات واما الثاني فلان كل ما فصله الذهن الى وجود وماهية فهو ليس مما لا يقبل العرضي ولا هو مانع للشركة بدليل انه لا بد وان يكون واقعا تحت مقولة من المقولات لما عرف من المحصر فيها وما من مقولة منها الا وشهد لها جزئيات أو علم ذلك بالاستدلال وفيه نظر لانه ان أراد ان كل ما فصله الذهن الى وجود وماهية كلية فهو غير مانع للشركة فسلم وان كان لا يقبل المطلوب أعني عدم زيادة الوجود على الماهية لجواز ان لا يفصله الذهن الى ماهية كلية ووجود لكنه يفصله الذهن الى

الذي هو الزمان حادثا بمحدث حركة أولى لوجب ان يكون قبلها امتداد هو المقدرة له وفيه كان يحدث وهو كالكلي لما كذلك يجب ان يكون قبل كل عالم يتوهم وجوده امتدادا مقدرة فاذن ليس هذا الامتداد حادثا لانه لو كان حادثا لكان له امتداد مقدرة لان كل حادث له امتداد مقدرة هو الذي يسمى الزمان فهذا هو اوقى الجهات التي يخرج عليها هذا القول وهي طريقة ابن سينا في اثبات الزمان لكن في تفهيمها عسر من قبل انه مع كل ممكن امتداد واحد ومع كل امتداد ممكن يقارنه وهو موضع النزاع الا اذا سلم ان الامكانيات التي قبل العالم من طبيعة الممكن الموجود في العالم أعني انه كان هذا الممكن الذي في العالم من شأنه ان يلحقه الزمان كذلك الممكن الذي في قبل العالم فهذا ليس في الممكن الذي في العالم ولذلك يمكن ان يتوهم منه وجود الزمان (قال ابو حامد) الاعتراض ان هذا كله من عمل الوهم واقرب طريق في دفعه المقابلة للزمان بالمكان فانا نقول هل كان في قدرة الله تعالى ان يخلق الفلك الاعلى في مهلكة اكبر مما خلقه بذراع فان قالوا لا فهو تعجز وان قالوا نعم فبذراعين وثلاثة أذرع وكذلك يرتقي الامر الى غير نهاية فنقول في هذا اثبات بدوراء العالم له مقدار وكية اذا لا كبر بذراعين أو ثلاثة يشغل مكانا اكبر من مكان يشغله الآخر بذراع فورااء العالم بحكم هذا كمية تستدعي ذاك كمية وهو الجسم أو الخلاء فورااء العالم خلاء أو ملاء في الجواب عنه وكذلك هل كان الله قادرا على ان يخلق كرة العالم اصغر مما خلقه بذراع أو بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينبغي من الملاء والاشغال للاحياز اذا الملاء المنتفي عند نقصان ذراعين اكبر مما ينبغي عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدرا والخلاء ليس بشيء فكيف يكون مقدرا ووجوبنا في تخيل الوهم تقدير الامكانيات الزمانية قبل وجود العالم كجوابهم في تخيل الوهم تقدير الامكانيات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق (قلت) هذا الالتزام صحيح اذا جوز ترديد مقدار جسم العالم الى غير نهاية وذلك انه يلزم على هذا ان يوجد عن الباري سبحانه شيء متناه يتقدمه امكانيات كمية لانهاية لها واذا جاز هذا في امكانيات العظم جاز في امكان الزمان فيوجد زمان متناه من طرفه وان كان قبله امكانيات أزمنة لانهاية لها (والجواب عن هذا) ان توهم كون العالم اكبر أو اصغر ليس بصحيح بل هو ممنوع وليس يلزم من كون هذا ممنوعا ان يكون توهم امكان عالم قبل هذا العالم ممنوعا الاول كانت طبيعة الممكن قد حدثت ولم يكن قبل وجود العالم هناك الطبيعة ان طبيعة طبيعة الضروري والممتنع وهو بين اذ حكم العقل على وجود الطبايع الثلاثة لم تزل ولا تزال حكمه على وجود الضروري والممتنع وهذا العناد لا يلزم الفلاسفة لانهم لا يعتقدون ان العالم ليس يمكن ان يكون لا اصغر مما هو ولا كبر ولو جاز ان يكون عظم اكبر من عظم وعرف ذلك الى غير نهاية لجاز ان يوجد عظم لا آخر له لو جدد عظم لا آخر له لو جدد عظم بانفعول لانهاية له وذلك مستحيل وهذا شيء قد صرح به ارسطو طاليس بان ان تزد في العظم الى غير نهاية مستحيل واما على رأى من يجوز ذلك لامكان ما يلحقه من محركات الى فانه يصح له هذا العناد لان الامكان ههنا يكون عقليا كما هو في قبل العالم عند الفلاسفة وكذلك من يقول بحدوث العالم حدوثا زمانيا ويقول ان كل جسم في مكان يلزمه ان يكون قبله مكان وذلك اما جسم يكون حدوثه فيه واما خلاء وذلك ان الممكن يلزم ان يتقدم المحدث ضرورة فن يبطل وجود الخلاء ويقول بقاها في الجسم ليس بقدرة ان يصنع العالم محدثا وكذلك من انكر

هو به شخصية ووجود ولا يكون لذلك الهوية الشخصية ماهية كلية بل تكون هوية ممتازة بدارها واما من عن وقوع الشركة فيما من غير اعتبار تعيين زائد على ماهية كافراد الشخص وان اراد ان كل ما فصله الذهن الى وجود ومعرضه فهو غير مانع من الشركة فمنوع واندر اوجه تحت مقولة من المقولات غير مسلم وما ذكر من وجوه المحصر فيها فليس يتام على ما عرفت في موضعه وايضا المحصر اغمال على الخصائص الماهيات المكنة في تلك المقولات ولا نسلم ان العقل اذا فصل الوجود عن الماهية كانت الماهية

ممكناً حتى يلزم اندراجها في شيء من تلك المقولات **الفصل الثاني عشر** في تجزئهم عن بيان أن الأول ليس بجسم **والذي عول**
 عليه الحكماء في نفي الجسمية عنه تعالى وجهان (الأول) أن كل جسم متكرر بالقسمة الكمية إلى أجزاء متشابهة وبالقسمة المعنوية إلى
 هيولى وصورة واجب الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بالكم فلا شيء من الجسم واجب الوجود وينعكس إلى قولنا لا شيء مما هو واجب
 الوجود بجسم وهو المطلوب **٢٨** أما أن كل جسم متكرر بالقسمة الكمية إلى أجزاء متشابهة فظاهر وأما أنه متكرر بالقسمة

المعنوية إلى هيولى وصورة
 فظاهر في استدلالهم على
 قدم العالم وأما أن واجب
 الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا
 بالكم فلأن الشيء المنقسم
 بالمعنى أو بالكم إنما يجب
 بما هو جزؤه والجزء غير
 الكل فالشيء المنقسم يجب
 بما هو غيره فلا يكون واجباً
 لذاته بل ممكناً لكون وجوبه
 بالغير (وجوابه) أنا لا نسلم
 أنه منقسم بالقسمة المعنوية
 إلى هيولى وصورة وما ذكر
 من الدلائل عليه فقد عرفت
 فسادها فيما سبق بل هو
 أمر بسط في نفس الأمر
 كما هو عند الحس غير
 مرصوب لأن الهيولى
 والصورة لا من الأجزاء
 التي لا تحجز كما قاله
 عظيمهم أفلاطون والانقسام
 بالكم إلى أجزاء مقدارية
 ليس انقساماً بالفضل بل
 بالقوة فقط لأن الجسم
 البسيط متصل واحد
 عندهم لا انقسام فيه
 بالفعل إلى أجزاء مقدارية
 بل بالقوة فقط فلا يكون
 الجسم البسيط مجسماً
 هذا الانقسام واجباً بالجزء
 لأن الجزء ليس بوجود
 مع هو أيضاً لا نسلم أن الشيء
 المنقسم إذا كان واجباً

لجزئه لا يكون واجباً لذاته بل ممكلاً وانما يكون كذلك لو لم يكن أجزاءً واجبة فانها إذا كانت أجزاءً واجبة وكان
 وجوده لا يتوقف الأعلى أجزاءً فهو بالنظر إلى ذاته يستحق الوجود فيكون واجب الوجود وقد يدفع هذا الأخير بأن كل واحد من الجزأين
 لا شيء أنه غير الذات وأن الذات محتاجة إليه فتكون الذات في نفسها وفي غيرها محتاجة إلى غيرهما فلا تكون الذات بدون الغير غير
 كافية في وجودها كيف وهي بدون الغير الذي هو جزؤها غير متحصلة في نفسها فكيف تكون كافية في وجودها ويان أحد جزأيه

المصنوعة

ان لم يبق بالآخر لم يكن المركب منهما واحدا وحيث حقيقة بل يكون كالانسان الموضوع بحجب الحجر وهذا ضروري وان قام به كان
احد جزائه اعني القائم بالآخر ممكنا لا حجة الى ذلك الاخر فلا يكون المركب منهما ما واجبه بل الواجب هو الجزء الآخر فقط وقد ساقش
في المقدمة القائلة بان احد جزائه ان لم يبق بالآخر لا يكون المركب منهما واحدا حقيقة وتنع ضروريته وبان اخره ان كانت ممكنة
يلزم الخلف والا فان كان كل منهما يلزم تعدد الواجب وقد تبين بطلانه اوبعضها ٢٩ فهو الواجب والباقي معلول ويرد عليه

ان تعدد الواجب لم يثبت
بطولانه بما ذكره من
الادلة بل فلا يندفع الازام
عظم هذا الوجه (الوجه
الثاني) ان كل جسم وان
لم يلزم ان يوجد جسم آخر
من نوعه باعتباره ماهيته
اذ من الاجسام ما ليس له
نوع متعدد الاشخاص
كاجرام الافلاك فان حقيقة
كل منها مخالفة لحقيقة
الآخر لكن الامتدادات
الجسمانية التي هي اجزاء
الاجسام متشاركة في
الطبيعة النوعية لان
الامتداد الجسماني طبيعة
نوعية محصلة وكل امتداد
جسماني يوجد شي آخر
من نوعه وكل ما يوجد
شي آخر من نوعه فهو
معلول لان الطبيعة
المتعددة في الخارج لا تكون
معلولة لان تعددها في
الخارج لا يكون لذاتها
بل لغيرها وكل جسم معلول
لان كون الجزء معلولا
يستلزم كون الكل معلولا
ولا شيء من المعلول بواجب
الوجود (وجوابه) انا
لا نسلم ان الامتداد
الجسماني طبيعة نوعية
ولم لا يجوز ان يكون

المصنوعة وكيفية ماؤها كما تتوهمه الاشعرية في المخلوقات مع الخلق لا ترتفع الحكمة الموجودة
في المصنوع وفي المخلوقات وكان يمكن ان يكون كل فاعل صانع وكل مؤثر في الموجودات خالقا وهذا كله
ابطال للخلق والحكمة (قال أبو حامد) الثالث هو ان الفاسد لا يجوز ان يصح عن مقابلة مثله ونقول
انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا بل وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فان قاتم)
فقد انتقل القديم من الجحز الى القدرة (قلنا) لان الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا فامتناع حصول
ما ليس بممكن لا يدل على الجحز وان قاتم انه كيف كان ممكنا فاصار ممكنا قلنا ولم يستحيل ان يكون مجتمعا
في حال ممكنا في حال (فان قلتم) الاحوال متساوية (قيل لكم) والمقادير متساوية فكيف يكون مقدرا
ممكنا كما ان الشيء اذا اخذ مع أحد الضدين امتنع انصافه بالآخر واذا اخذ لا معه أمكن انصافه بالآخر
او اكبر منه أو اصغر بمقدار ص غير مجتمعا فان لم يستحل هذا فلهذا الاستحصال فهو بطريقه المقتضية
والتحقيق في الجواب ان ما ذكره من تعدد الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله تعالى قديم قادر
لا يمتنع عليه الفعل أبدا لو اراده وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد الا ان يضيف الوهم اليه
بتسليمه اشياء أخرى (قلت) حاصل هذا القول ان تقول الاشعرية لا فلاسفة هذه المسئلة عندنا مستحيلة
اعني قول القائل ان العالم يمكن ان يكون أكبر أو اصغر وذلك ان هذا السؤال انما يتصور على مذهب
من يرى ان الامكان يتقدم خروج الشيء الى الفعل اعني وجود الشيء الممكن بل نقول ان الامكان وقع
موقع الفعل على ما هو عليه من غير زيادة ولا نقصان (قلت) الا ان جحد تقدم الامكان للشيء الممكن
بحجته لاعتروا بان الممكن يقابله المتنع من غير وسط بينهما فان كان الشيء ليس ممكنا بل وجوده
فهو مجتمع ضرورية والمتنع انزاله موجودا كذب محال وأما انزال الممكن موجودا فهو كذب ممكن
لا كذب مستحيل وقولهم ان الامكان مع الفعل كذب فان الامكان والفعل متناقضان لا يجتمعان في
آن واحد فهو لا يلزمهم ان لا يوجد مكان لا مع الفعل ولا قبله واللازم الصحيح للاشعرية في القول ليس
هو ان ينقل القديم من الجحز الى القدرة لانه لا يسمى عاجزا من لم يقدر على فعل المتنع وانما اللازم الصحيح
ان يكون الشيء انتقل من طبيعة الامتناع الى طبيعة الوجود وهذا مثل انقلاب الصبر وري ممكنا وانزل
شيء ما مجتمعا في وقت ممكنا في وقت لا يجوز جحد عن طبيعة الممكن فان هذه حال كل ممكن مثال ذلك ان
كل ممكن فوجوده مستحيل في حال وجوده في موضوعه فاذا سلم الجسم ان شيئا ما مجتمع في وقت
ممكن في وقت آخر فقد سلم ان الشيء من طبيعة الممكن المطلق لا من طبيعة المتنع ويلزم هذا اذا فرض ان
العالم كان مجتمعا قبل حداثته ودهر الانهائه له ان يكون اذا حدثت انقلاب طبيعة من الاستحالة الى
الامكان وهذه المسئلة غير التي كان الكلام فيها وقد قلنا ان الخرج من مسئلة الى مسئلة من فعل
الافسطائيين وأما قوله والتحقيق في الجواب ان ما ذكره من تعدد الامكانات لا معنى له وانما المسلم
ان الله تعالى قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل أبدا لو اراده وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد الا
ان يضيف الوهم اليه بتسليمه اشياء أخرى فانه ان كان ليس في هذا الوضع ما يوجب سرمدية الزمان كما قال
فقيه ما يوجب امكان وقوع العالم سرمديا وكذلك زمان وذلك ان الله تعالى لم يزل قادرا على الفعل
فليس ههنا ما يوجب امتناع مقارنته له على الدوام لوجوده بل اهل مقابل هذا هو الذي يدل على

الامتداد الجسماني في بعض الاجسام مخالفا للحقيقة لسائر الامتدادات الجسمانية ومطلق الامتداد الجسماني يكون جنسا أو عرضا
عاما بالقياس اليها انواعا فانهم لم يذكروا البيان كونه طبيعة نوعية شيئا بعدد به وما ذكره الشيخ من ان طبيعة الامتداد الجسماني لجميع
الاجسام طبيعة نوعية لان جسميته اذا انحلت جسميته أخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة وهذه طافية وعشرية وتلك
بلطافية فلكية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية موجودة في

انضاف هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية المتأثرة بحسب في الوجود بخلاف المقدار الذي هو في نفسه ليس شيئا محصلا بالم
 يتنوع بان يكون خطا أو سطحا أو ليس المقدار موجودا وانطية موجودا آخر بل الخطية نفسها هي المقدارية المحولة عليها الجسمية
 مع كل شيء يفرض شيء متغير وهو جسمية فقط من غير زيادة وأما المقدار فليس مقدارا فقط بل لا بد من فصول حتى يوجد ذاتا متغيرة
 اما خطا أو سطحا أو جسميا تعليميا ٣٠ وكل ما كان اختلافا بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية فغير تام لاننا نسلم ان

الامتناع وهذا لا يكون قادرا في وقت ويكون قادرا في وقت آخر ولا يقال فيه انه قادر في اوقات
 محدودة متناهية وهو موجود اذ في قديم فعادت المسئلة الى هل يجوز ان يكون العالم قديما أو محدثا
 أو لا يجوز ان يكون قديما أو لا يجوز ان يكون محدثا أو يجوز ان يكون محدثا ولا يجوز ان يكون قديما
 وان كان محدثا هل يجوز ان يكون فعلا لفاعل أول أو لا فان لم يكن في العقل امكان للوقوف على واحد
 من هذه المقتربات فليرجع الى السماع ولا تعد هذه المسئلة من العقيدات وإذا قلنا ان الأول لا يجوز
 عليه ترك الفعل الافضل وفعل الأدنى لانه نقص فأى نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناهيا
 محدودا كفعل المحدث مع ان الفعل المحدود دائما يتصور من الفاعل المحدود لا من الفاعل القديم
 الغير محدود والوجود والفعل فهذا كله كما ترى لا يخفى على من له أدنى بصيرة بالعقولات فكيف يمتنع
 على القديم أن يكون قبل الفعل الصادر الآن فعل وقبل ذلك الفعل فعل وغير ذلك في أذهاننا الى غير
 نهاية كما يستمر وجوده أعني الفاعل الى غير نهاية فان من لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من
 طرفيه يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدود وذلك ان كل موجود فلا
 يتراخى فعله عن وجوده إلا أن يكون بنفسه من وجوده شيء أعني أن لا يكون على وجوده الكمال أو
 يكون من ذوى الاختيار فلا يتراخى فعله عن وجوده عن اختياره ومن يضع ان القديم لا يصدر عنه
 الا فعل حادث فقد وضع أن فعله بجهة ماضطر وان لا اختيار له من تلك الجهة في فعله (الدليل الثالث
 على قدم العالم) قال أبو حامد تسكونا قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل أن يكون متمنا
 ثم يصير ممكنا وهذا الامكان لا أول له أى لم يزل ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن
 أن يوصف العالم فيه بانه متمن وجوده فاذا كان الامكان لم يزل فالمكن على وفق الامكان أيضا لم يزل
 فان معنى قولنا انه ممكن وجوده أنه ليس محالا وجوده فاذا كان ممكنا وجوده أيدالم يكن محالا وجوده
 أيدا والافان كان محالا وجوده أيدا بطل قولنا انه ممكن وجوده أيدا وان بطل قولنا انه ممكن وجوده
 أيدا بطل قولنا ان الامكان لم يزل وان بطل قولنا ان الامكان لم يزل صح قولنا ان الامكان له أول وإذا
 صح أن له أول كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم فيه ممكنا ولا كان الله تعالى
 عليه قادرا (قلت) أمان يسلم أن العالم كان قبل أن يوجد ممكنا مكانا لم يزل فانه يلزمه أن يكون العالم
 أزليا لان ما لم يزل ممكنا وضع الله لم يزل موجودا لم يكن يلزمه عن انزاله محال وما كان ممكنا أن يكون أزليا
 فواجب أن يكون أزليا لان الذي يمكن فيه أن يقبل الأزلية لا يمكن فيه أن يكون فاسدا الا لو أمكن أن
 يعود الفاسد أزليا ولذلك ما يقول الحكماء ان الامكان في الأمور الأزلية هو ضروري (قال أبو حامد)
 الاعتراض أن يقال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا حرم ما من وقت الا ويتصور احدها فيه وإذا قدر
 موجودا أيدالم يكن حادثا لم يكن الواقع على وفق الامكان بل على خلافه وهذا كقولهم في الامكان
 وهو ان تقدر العالم أكبر مما هو أو خلق جسم فوق العالم ممكن وكذا آخر فوق ذلك وهكذا الى غير
 نهاية ولا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك فهو وجوده ملاءم مطابق لانهاية له غير ممكن وكذلك وجود
 لا ينتهى طرفه غير ممكن بل كما يقال ان الممكن جسم متناهى السماع والمكن لانتين مقاديره الى أكبر
 والصغر وكذلك الممكن الحدوث ومبادئ الوجود لانتين في التقدم والتأخر فاما كونه حادثا متعينا

الجسمية مع كل شيء
 بفرض شيء متغير وهو
 جسمية فقط لم لا يجوز ان
 تكون الطبيعة الجسمية
 أمرا مبهما كالمقدار
 لا يتصور وجودها الا بان
 ينضم اليها اصول مقومة
 لها وبعد تنوعها بان ينضم
 اليها أمور خارجية عنها
 وما ذكره من الاختلافات
 بالأمور الخارجية مسلم
 ولكن انحصار اختلافها
 فيه ممنوع وأيضا لم لا يجوز
 أن تكون طمائع مخالفة
 غير متشاركة في ذاتي
 ويكون امتياز بعضها
 عن بعض آخر بذواتها
 لا بالفصول والاختلاف
 بالخارجيات يكون تابعا
 لاختلاف حقائقها
 (فان قلت) هب ان ما ذكر
 من الدليلين على انتفاء
 الجسمية عنه تعالى غير
 تام امكن البرهان قد دل
 على كون الواحد مقطعا
 لسلسلة الممكنات وعلة
 فاعلية لها والجسم لا يجوز ان
 يكون فاعلا لها لان الجسم وما
 يحل فيه من الاعراض
 انما يؤثر في قابل له وضع
 مخصوص بالنسبة اليه
 فان النار لا تسخن أى شيء

اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها أو كان له وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا تسخن
 كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها وهذه المقدمة أعني عدم تأثير الجسم وما يحل فيه الا في قابل له وضع بالنسبة اليه ضروري وما ذكر
 من الامثلة الجزئية انما هو لتبيينه عليها باستقراء الاجسام واحوالها في تأثيراتها والمعلومات قبل وجودها الا وضع لها بالنسبة الى
 جسم يفرض فاعلا لها لا وجود له الا وضع له ضرورة فلا يكون الواجب جسم لان الواجب لا بد وان يكون علة مستقلة للمعلول أول

تسلسل له المسكتات حتى ينقطع التسلسل به لما مر من البرهان (قلت) لا نسلم ان الجسم وما يهل فيه من الاعراض لا يؤثر الا في قابل له وضع مخصوص بالنسبة اليه ودعوى الضرورة غير مسبوقة وما ذكر من استقراء احوال الاجسام في تأثيراتها تجريبه ناقصة غير شاملة فلا يكون حجة على قاعدة كلية (فصل في تجيزهم عن القول بان المبدأ الاول يعلم غيره بنوع كلي) ولهم فيه مسائل (الاول) انه تعالى مجرد عن المادة ولو احدها قائم بنفسه وكل مجرد كذلك يصح ان يكون ٣١ معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا

ولا يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه اما انه تعالى مجرد عن المادة ولو احدها فلما ثبت من الله تعالى ليس بجسم ولا جسماني واما ان كل مجرد كذلك يصح ان يكون معقولا فلان ذاته منزهة عن العوارض الجزئية اللاحقة للشيء بسبب المادة في الوجود الخارجي المتضمنة للانقسام الى الاجزاء المتباينة في الوضع وهي المانعة من العقل فاذا كان مجردا عنها لم يكن فيه مانع من كونه معقولا بل يكون في نفسه صالحا لان العقل من غير احتياج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعمل كان ذلك من جهة اقل واما ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه فان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره ولا يصح ان يكون مع غيره يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه اما الصغرى فلان كل ما يصح ان يعمل

فانه الممكن لا غير (قلت) اما من وضع ان قبل العالم امكانا واحدا بالعدد بل يفيد يلزمه ان يكون العالم ازلما واما من وضع ان قبل العالم امكانات للعالم غير متناهية بالعدد كما رضع ابو حامد في الجواب فقد يلزمهم ان يكون قبل هذا العالم عالم وقبل العالم الثاني عالم ثالث ويمر ذلك الى غير نهاية كالمدال في أشخاص الناس وخاصة اذا وضع فساد المتقدم شربا في وجود المتأخر ومثال ذلك انه ان كان الله سبحانه قادرا على ان يخلق قبل هذا العالم عالما آخر وقبل ذلك الآخر آخر فقل يلزم ان يمر الامر الى غير نهاية والارز ان يصل الى عالم ليس يمكن ان يخلق قبله عالم آخر وذلك لا يقول به المتكلمون ولا تعطيه حجتهم التي يحتجون بها على حدوث العالم واذا كان ممكنا ان يكون قبل هذا العالم عالم آخر الى غير نهاية فانزله كذلك قد يظن به انه ليس محالا لكن انزاله كذلك اذا خص عنه فقطه مرانه محال لانه يلزم ان تكون طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذي في هذا العالم الكائن الفاسد فيكون صدوره عن المبدأ الاول بالحوالي صدر عنه الشخص وذلك بتوسط محرك ازل وحركته ازلية فيكون هذا العالم جزأ من عالم آخر كالمدال في الاشخاص الكائنة الفاسدة في هذا العالم فالاضطرار لما ينتهي الامر الى عالم ازل بالاشخص او بتسلسل واذا وجب قطع التسلسل فقطه بها هذا العالم اولى اعني بانزله واحدا بالعدد ازلما بدليل رابع لهم وهو انهم قالوا كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه اذ لا يستغني الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة واغلا الحادث الصور والاعراض الى قوله فلم تكن المادة الاولى حادثة محال (قلت) حاصل هذا القول ان كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه فان الامكان يستدعي شيئا يقوم به وهو المحل القابل للشيء الممكن وذلك ان الامكان الذي من قبل القابل ليس بفي ان يعتد فيه انه الامكان الذي من قبل الفاعل وذلك ان قوله ان يز يدانه يمكن ان يفعل كذا غير قوالة في المفعول انه يمكن ولذلك يشترط في امكان الفاعل ان يكون القابل اذا كان الفاعل الذي لا يمكن ان يفعل جمته فاذا لم يمكن ان يكون الامكان المتقدم على الحادث غير موضوع اصله ولا يمكن ان يكون الفاعل هو الموضوع ولا يمكن لان الممكن اذا حصل بالفعل ارتفع الامكان فلم يبق الا ان يكون الحامل للامكان هو الشيء القابل للممكن وهو المادة والمادة لا تتسكون بمادة لانها محتاج الى مادة ويمر الامر الى غير نهاية بل ان كانت مادة متكونة في جهة ماضي مركبة من مادة وصورة وكل متكون فانما يتكون من شيء ما فاما ان يمر ذلك الى غير نهاية على استقامة في مادة غير متناهية فذلك مستحيل وان قدرنا محركا ازلما لانه لا يوجد شيء بالفعل غير متناه واما ان تكون الصور رتعا بق على موضوع غير كائن ولا فاسد ويكون تعاقبا ازلما ودورا فان كان ذلك كذلك وجب ان يكون ههنا حركة ازلية تفيد ههنا التعاقب الذي في الكائنات الفاسدة اذ لا يمكن ان يكون كل واحد من المتكونات هو فساد لا آخر وفساده هو كون لغيره والايه يكون شيء من غير شيء فان معنى التكون هو انقلاب الشيء وتغيره مما هو بالقوة الى الفعل ولذلك فليس يمكن ان يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجودا ولا هو الشيء الذي يوصف بالكون اعني الذي نقول نفسه انه يتكون فبقي ان لا يكون ههنا شيء حاصل للصور المتضادة وهي التي تتعاقب الصور عليها (قال ابو حامد) الاعتراض ان يقال الامكان الى قوله المادة (قلت) اما ان الامكان يستدعي مادة موجودة وذلك بين فان سائر المعقولات الصادقة لا بد ان تستدعي أمرا

فتمقله بمقتضى ان ينفل عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور العامة والحكم على شيء بشي يقتضي تصورهما معا فادن كل ما يصح ان يعمل يصح ان يعمل مع غيره في الجملة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول آخر لان الشيء اذا كان معقولا مع غيره كما يامعها بين في القوة العاقلة فيكون مقارنا له مقارنا لاجد الحالين للآخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه لان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فانه

أذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته يصح مقارنته لذلك الغير لأن صحة المقارنة المطلقة لا تتوقف على المقارنة في العقل أهي استمداد المقارنة المطلقة وأساسه تعداد المقارنة المطلقة ممتدة قدم على المقارنة المطلقة وهي متقدمة على المقارنة في العقل لأن الأعم مقدمة على الأخص والمتمدة قدم على المتقدم على الشيء المتقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة ممتدة ممتدة على المقارنة في العقل فلو توقفت هي عما يلزم الدور فاذن صحة المقارنة ٣٢ المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فإذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته تكون صحة

المقارنة المطلقة ثابتة له وهو حينئذ لا يمكن إلا بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لأنه إذا كان قائم الذات امتنع أن تكون مقارنته للغير لحلوله فيه وحلولهما في ثالث والمقارنة تخص في هذه الثلاثة فإذا امتنع اثنتان منها تعين أن تكون الصحة بالنسبة إلى الثالثة وهي صحة مقارنته للمعقول الآخر مقارنة المحل للمحال فثبت أن كل ما يصح أن يعقل فإذا وجد في الخارج وكان مجرد قائما بنفسه يصح أن يقارنه مع قول آخر مقارنة المحل للمحل وكل ما كان كذلك يصح أن يكون عاقلًا لذلك الغير أذلا معنى لتعقل ذلك الغير المقارنة ذلك الغير للوجود المجرد القائم بالذات مقارنة الحال للمحل فكل مجرد يصح أن يكون عاقلًا لغيره وإذا صح أن يكون عاقلًا له كان عاقلًا له حاصلا بالفعل لأن التفسير والحدوث من قوابع المادة كما عرفت (وجوابه) أنا لا نسلم أن كل مجرد يصح أن يكون معقولا وما ذكرنا من أنه لا مانع من انتقال المادة ولو احقه أو هي منفية عن مجرد في محل المنع ولم لا يجوز أن يكون للعقل ما من آخر سوى العوارض الجزئية اللاحقة بسبب المادة وما لا دليل على انحصار المانع فيها واثبتنا ذلك لكن لا نسلم أن كل ما يصح أن يكون معقولا مع غيره يصح أن يكون عاقلًا إذا كان قائما بنفسه وما ذكرنا في بيانه غير تام لأن انتفاء توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل لا يستلزم صحة كونه مقارنا لغيره إذا وجد في الخارج قائما بذاته لجواز أن يكون

موجودا خارج النفس إذا كان الصادق كإقيل في حده أنه الذي يوجد في النفس على ما هو عليه خارج النفس فلا بد في قولنا في الشيء أنه يمكن أن يستدعي هذا الفهم شيئا أو جديفه هذا الامكان وأما الاستدلال على أنه لا يستدعي الامكان موجودا يستند إليه بدليل أن الممتنع لا يستدعي موجودا يستند إليه بقول سفسطائي وذلك أن الممتنع يستدعي موضوعا مثل ما يستدعي الامكان وذلك بين لأن الممتنع هو مقابل الممكن والأضداد المتقابلة تقتضي ولا بد موضوعا فإن الامتناع الذي هو سلب الامكان فإن كان الامكان يستدعي موضوعا فإن الامتناع الذي هو سلب ذلك الامكان يقتضي موضوعا أيضا مثل قولنا إن وجود الخلاء ممتنع بأن وجود الأبداء مفارقة ممتنع خارج الأجسام الطبيعية أو داخلها ونقول إن الضدين ممتنع وجودهما في موضوع واحد ونقول أنه ممتنع أن يوجد الاثنان واحد أو مضى ذلك في الوجود وهذا كله بين بنفسه فلا معنى لاعتباره هذه المغالطة التي أتى بها ههنا (قال أبو حامد) والثاني أن السواد والبياض إلى قوله أليها الامكان (قلت) هذه مغالطة فإن الممكن يقال على القابل وعلى المقبول والذي يقال على الموضوع يقابله الممتنع والذي يقال على المقبول يقابله الضد وري والذي يتصف بالامكان الذي يقابله الممتنع ليس هو الذي يخرج من الامكان إلى الفعل من جهة ما يخرج إلى الفعل لأنه إذا خرج ارتفع عنه الامكان وانما يتصف بالامكان من جهة ما بالقوة والحامل لهذا الامكان هو الموضوع الذي ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل وذلك بين من حده الممكن فإن الممكن هو المعدوم الذي يتبأن بوجوده وان لا يوجد وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكنا من جهة ما هو معدوم ولا جهة ما هو موجود بالفعل وانما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة ولهذا قالت المتزلة أن المعدوم هو ذات ما وذلك أن العدم يضاد الوجود وكل واحد منهما لا يخلف صاحبه فإذا ارتفع عدم شيء ما خلفه وجوده وإذا ارتفع وجوده خلفه عدمه ولما كان نفس العدم ليس يمكن فيه أن يتقلب وجودا ولا نفس الوجود أن يتقلب عدمًا وجب أن يكون القابل له ما شأنا لا يتغير هو وهو الذي يتصف بالامكان والتكون والانتقال من صفة العدم إلى صفة الوجود فإن العدم لا يتصف بالتكون والتغير والانتقال من العدم إلى الوجود كالحال في انتقال الأضداد بعضها إلى بعض أعني أنه يجب أن يكون لها موضوع تتعاقب عليه إلا أنه في التغير الذي في سائر الأعراض بالفعل وهو في الجوهر بالقوة وليس ما قدّر أيضا أن نجعل هذا الموصوف بالامكان والتغير الذي بالشيء الذي بالفعل أعني الذي منه الوجود من جهة ما هو بالفعل لأن ذلك أيضا يذهب والذي منه الوجود يجب أن يكون جزءا من المتكون فاذن ههنا موضوع ضرورة والقابل للامكان وهو الحامل للتكون والتغير وهو الذي يقال فيه أنه يكون وتغير وانتقل العدم إلى الوجود واسنانا قد رأينا أن نجعل هذا من طبيعة الشيء الخارج إلى الفعل أعني من طبيعة الموجود بالفعل لأنه لو كان ذلك كذلك لم يتكون الموجود وذلك أن المتكون هو من معدوم لا من موجود فهو هذه الطبيعة اتفق الفلاسفة والمتهلّة على إثباتها إلا أن الفلاسفة قالوا أنها لا تتعري من الصورة الموجود بالفعل أعني لا تتعري من الوجود وانما تنتقل من وجود إلى وجود كانه في الطبيعة مثلا إلى الدم وانتقال الدم إلى الأعضاء التي للحيين وذلك أنها لو تهرت من الوجود لم كانت موجودة بذاتها ولو كانت موجودة بذاتها لما كان منها كون فهذه الطبيعة عندهم هي التي يسمونها بالجوهر

مجرد يصح أن يكون معقولا وما ذكرنا من أنه لا مانع من انتقال المادة ولو احقه أو هي منفية عن مجرد في محل المنع ولم لا يجوز أن يكون للعقل ما من آخر سوى العوارض الجزئية اللاحقة بسبب المادة وما لا دليل على انحصار المانع فيها واثبتنا ذلك لكن لا نسلم أن كل ما يصح أن يكون معقولا مع غيره يصح أن يكون عاقلًا إذا كان قائما بنفسه وما ذكرنا في بيانه غير تام لأن انتفاء توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل لا يستلزم صحة كونه مقارنا لغيره إذا وجد في الخارج قائما بذاته لجواز أن يكون

وجوده العقلي شرط الصحة المقارنة فان ماهية الجردة وان كانت محددة في الذهن والخارج الا ان الوجود الذهني والذاتي لا يتساوىان
فيوز ان يكون الوجود الذهني شرط الصحة المقارنة فلا يصح المقارنة بينهما الا اذا كان الجرد موجودا في الخارج قائما بذاته لا يتناه
شرطا (فان قلت) لو كان الوجود العقلي شرط الصحة المقارنة المطلقة لزم الدور ايضا لان كل ماهو شرط الصحة المقارنة فهو شرط
لوجوده فان كان الوجود العقلي شرط الصحة المقارنة المطلقة كان شرط الوجودها ٣٣ ايضا والوجود العقلي اخص من مطلق

المقارنة اذهم ومقارنة
المعقول للعقل واشترط
الاعم بالشيء يستلزم
اشترط الاخص به فيكون
الوجود العقلي الذي هو
المقارنة المخصوصة مشروطا
بنفسه واذا لم يكن
وجود الجرد في العقل
شرط الصحة المقارنة المطلقة
بنفسه وبين غيره جازت
المقارنة اذا كان الجرد
موجودا في الخارج (قلت)
ليس المراد بكون الوجود
العقلي شرط الصحة المقارنة
المطلقة ان يكون الوجود
العقلي شرطا لكل ما يطلق
عليه المقارنة بالنسبة الى
الجرد سواء كانت تلك
المقارنة مع العقل او
المعقول حتى يرد ما ذكر بل
المرادان المقارنة المطلقة
بين الجرد والمعقول الآخر
الذي اجتمع معه في العقل
مشروطة بكون الوجود
العقل ولا يلزم من اشتراط
المقارنة المطلقة من الجرد
والمعقول المذكور بكون
الجرد في العقل اشتراط
المقارنة بين الجرد والعقل
بذلك حتى يلزم اشتراط
الشيء بنفسه وايضا لو صح
ما ذكر لا يمكن صيرورة

وهي علم الكون والفساد وكل موجود يتعريف من هذه الطبيعة فهو عندهم غير كائن ولا فاسد (قال أبو
حامد) والثالث ان نفوس الأدميين الى قوله هذا الاشكال (قلت) لا أعلم أحدا من الحكماء قال ان
النفس حادثة حدودا حقيقيا ثم قال انها باقية الاما حكماء عن ابن سينا وانما الجسم على ان حدودها هو
اضافي وهو انصافها بالامكانات الجسمانية القابلة لذلك الاتصال كالامكانات التي في المرايا اتصال
شعاع الشمس بها وهذا الامكان عندهم ليس هو من طبيعة امكان الصور والحادثة الفاسدة بل هو
امكان على نحو ما يزعمون ان البرهان اذى اليه وان الحامل لهذا الامكان طبيعة غير طبيعة المحيولي ولا
يقف على مذهبهم في هذه الاشياء الامن نظري في كتبهم على الشروط التي وضعوها مع فطرة فائقة ومعلم
عارف فتعرض أي حامد الى مثل هذه الاشياء على هذا النور من التمرض لا يلبق عثله فانه لا يخلو من
أحد أمرين اما انه فهم هذه الاشياء على حقائقها فاساقها على غير حقائقها وذلك من فعل الاشرار
واما انه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض الى القول فيما لم يحيط به علما وذلك من فعل الجهال والرحل
يجل عندنا عن هذين الوصفين ولين لا بد للمواد من كبرية كبرية أي حامد هي وضعه هذا الكتاب
ولعله طرأ الى ذلك من أجل زمانه ومكانه (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل رد الامكان الى
قوله بهذا الطريق (قلت) ما أورده في هذا الفصل هو كلام غير صحيح وانت تدعي ذلك مما ذكرنا من تفهيم
طبيعة الممكن (ثم قال أبو حامد) معاند للحكماء والجواب ان رد الامكان الى قوله ما ذكرناه (قلت) هذا
كلام سفسطائي لان الامكان هو كلي له جزئيات موجودة خارج الذهن كسائر الكميات وليس العلم علما
للعن الكلي واكتنه علم للجزئيات بخوكلي يفعله الذهن في الكميات عند ما يجرد منها الطبيعة الواحدة
المشتركة التي انقسمت في المواد فالكل ليست طبيعة طبيعة الاشياء التي هوها كلي وهو في هذا القول
غاط فاذن طبيعة الامكان هي طبيعة الكلي دون ان يكون هنالك جزئيات يستند اليها هذا الكلي
أعني الامكان الكلي والكل ليس معلوم بل به تعلم الاشياء وهو شيء موجود في طبيعة الاشياء المعلومة
بالقوة ولو لا ذلك لكان ادراكه للجزئيات من جهة ماهي كليات ادراكا كاذما وانما يكون ذلك كذلك لو
كانت الطبيعة المعلومة جزئية بالذات لا بالعرض والامر بالعكس أعني انها جزئية بالعرض كلية بالذات
ولذلك متى لم يدركها العقل من جهة ماهي كلية غلط فيما وحكم علميا باحكام كاذبة فاذا جرد تلك الطبيعة
التي في الجزئيات من المواد وصيرها كلية أمكن أن يحكم عليها حكم صادقا والاختلاف عليه الطوائف
والمكن هو واحد من هذه الطوائف وايضا فان قول الفلاسفة الكميات موجودة في الازهان لاق
الاعيان انما يردون انها موجودة بالفعل في الازهان لاق الاعيان وليس يردون انها ليست موجودة
أصلا في الاعيان بل يردون انها موجودة بالقوة غير موجودة بالفعل ولو كانت غير موجودة أصلا
لمكانت كاذبة واذا كانت خارج الازهان موجودة بالقوة وكان الممكن خارج النفس بالقوة فاذن من
هذه الجهة تشبه طبيعة الطبيعة الممكن ومنه ارام أن يغلط لانه شبه الامكان بالكميات لكونها مجتمعة
في الوجود الذي بالقوة ثم رجع أن الفلاسفة يقولون انه ليس للكميات خارج النفس وجود أصلا
فأنتج ان الامكان ليس له وجود خارج النفس فاقبح هذه المعاطة وأخبرها (قال أبو حامد) وأما قولهم
لو قدر عدم العقل الى قوله تناقض كلامهم (قلت) الذي يظهر من هذا القول سخافته وتناقضه وذلك

الجهوه عرضا لقيام ما ذكر من الدليل فيها بان يقال اذا قلنا
ماهية الجرد فلا شك في حصول ماهيته في العقل فتكون ماهيته الموحدة بالوجود العقلي قائمة بالموضوع لا حائرا ان يكون وجوده
الذاتي شرطا لوجوده في الموضوع لان وجوده العقلي نفس وجوده في الموضوع فصحا لوصول في الموضوع للماهية متطابقا فصحا على
الذات انما جارية الجردية ان تنطبق بعد كونها قائمة بنفسها في عمل هو الذهن فيصح انقلابها من الجردية الى العينية والتحقق في

أن الوجود على قسيتين لهم بتراب عليه الآثار ويظهر منه الأحكام وهذا الوجود يسمى وجودا خارجيا وعينه أو ضلوه لا يترتب عليه ما ذكر من الآثار والأحكام وهو يسمى وجودا ذهنيا وظاهريا غير أصلي وهما متمايزان بالحقيقة والوجود الظلي لا يكون له أصل إلا في المدرك يستلزم المقارنة المخصوصة أعني مقارنة الحدال للحدل لأنه نفس تلك المقارنة أو نوع من درجتها اندراج النوع في الجنس بل المقارنة لازمة خارجية له فلا يلزم ٣٤ من اشتراط المقارنة به اشتراط الشيء بنفسه فإن العرضي المختص بشئ مشروط بذلك

ان قالوا ان أقنع ما أمكن فيه ابتداءه على مقدمتين أحدهما انه بين ان الامكان منه جزئي خارج النفس وكله وهو معقول تلك الجزئيات فهو قول غير صحيح وان قالوا ان طبيعة الجزئيات خارج النفس من الممكنات هي طبيعة الكل الذي في الذهن فليس للطبيعة الجزئية ولا الكل حتى يكون طبيعة الجزئي هي طبيعة الكل وهذا كله صفات وكيف ما كان فان الكل له وجود ما خارج النفس (قال أبو حامد) وأما العذر عن الامتناع الى تولفه في ذاته (قلت) هذا كلام ساقط فانه لا شك ان قضاي العقل انما هي حكمه على طائفة الاشياء خارج النفس فلو لم يكن خارج النفس لا يمكن ولا يمنع ان كان قضاء العقل بذلك كالأقضاء ولو لم يكن فرق بين العقل والوهم لما كان وجود النظر لله سبحانه وتعالى بمنتهى الوجود في الوجود كما أنه وجوده واحد الوجود في الوجود فلا معنى لكثير الكلام في هذه المسئلة (قال أبو حامد) ثم العذر باطل الى قوله في الموضوعين (قلت) يريد أنهم يلزمهم ان وضعوا الامكان محذور النفس غير منطبع في المادة ان يكون الامكان الذي في القابل كالامكان الذي في الفاعل لان مصدر عنه الفعل فيستوى الامكانان وذلك شئ شنيع وذلك أن على هذا الوضع تأتي النفس كنهها تدبر المدن من خارج كما تدبر الصانع المصنوع فلا تكون النفس في البدن كما لا يكون الصانع هيئة في المصنوع (والجواب) انه لا يمنع أن يوضع من الكمالات التي تجري مجرى الهيئات ما يفرق بحله مثل الملاح في السفينة والصانع مع الآلة التي يفعل بها فان كان البدن كآلة للنفس فهي هيئة مفارقة واسس الامكان الذي في الآلة كالامكان الذي في الفاعل بل توجد الآلة في العالمين جميعا أعني الامكان الذي في المنفصل والامكان الذي في الفاعل ومن جهة انهما متحركا بوجه في الامكان الذي في القابل فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة أن يوضع الامكان الذي في القابل هو بينهما الامكان الذي في الفاعل وأيضاً الامكان الذي في الفاعل عند الفلاسفة ليس حكماً عقلياً فقط بل حكماً على شئ خارج النفس فلا منفعة للمعاند تشبيه أحد الامكانين بالآخر ولما شعر أبو حامد ان هذه الأقاويل كلها اغتافيد شكوكا وحيرة عندهم لا بقدر على حلها وهو من فعل الشرار السفسطائين (قال) فان قيل فقد عرفت ان قولهم بالهذم (قلت) أمام مقالات الاشكال بالاشكال فليس يقتضي هدم ما وانما يقتضي حيرة وشكوكا عند من عارض الاشكال بالاشكال ولم يبين عنده أحد الاشكالين وبطلان الاشكال الذي يقابله واكثر الأقاويل التي عاندوا بها هذا الرجل هي شكوك تعرض عند ضرب أكواريلهم بعضها ببعض وتشبيه الخلفات منها ببعض وتلك مما عاندوا به من تأمل المعاندة التامة انما هي التي تقتضي بطلان مذهبهم بحسب الأمر في نفسه لا بحسب قول القائل به مثل قوله انه يمكن تهميمهم أن يدعوا ان الامكان حكم ذهني مثل دعواهم ذلك في الكل فانه لو سلم صحة الشئ بهيئته لم يلزم عن ذلك ابطال ككون الامكان قضية مستندة الى الوجود وانما كان يلزم عنه أحد الأمرين اما ابطال ككون الكل في الذهن فقط واما كون الامكان في الذهن فقط وقد كان واجبا عليه أن يتسدى بتقرير الحق قيل أن يتسدى بما يوجب حيرة الناظر من وتقدم كدهم لئلا يموت الناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب أو يموت بوقبل وضعه وهذا الكتاب لم يصل اليه بعد وله لم يوافقه وقوله انه ليس يقصد في هذا الكتاب نصرة مذهب محض انما قاله لئلا يظن به انه يقصد نصرة مذهب الاشعرية والظاهر

الشيء دونه ولو سلم انه لا يجوز أن يكون وجوده العقل شريطا لحد المقارنة المطلقة لكان لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة المطلقة على الوجود الذهني صحة بدونه بل هو وإن لا يتوقف عليه ولا يتفكك عنه فان الوجود غير مشروط بالعلول ولا متوقفة عليه مع أنها لا تتفكك عنه أصلا والشئ بعد ما أورد الاعتراض على المحنة المذكورة بانه يجوز ان يمكن مقارنة المحدود للمعقول عند كون ذلك المحدود العقل ولا يمكن عند حصوله في الخارج لانتهاء شرط أو وجود مانع (أجاب) ان استعداده مقارنة المحدود للمعقول ان كان لازما لماهية المحدود مطلقا سواء كانت في الذهن أو في الخارج سقط الشك بالكلية إذ يمكن حينئذ مقارنة المحدود للمعقول اذا كان ذلك المحدود في الخارج وان لم يكن لازما لها مطلقا بل انما يحصل الاستعداد بالمقارنة عند حصولها في القوة العاقلة وحدها أما أن يكون حصول الاستعداد

مع المقارنة أو بعد ما وقبلها لا ولان ما طالع في جواب تقدم استعداد الشيء على حصوله فانه يمنع أن يحصل صفة الشيء وكون استعدادها حصولا أو امتناع حصولها حصولا فيكون الاستعداد في نفس الثابت وهو أن يكون الاستعداد مقارنة المحدود للمعقول بل لا يتصور كون ذلك المحدود في الذهن قبل المقارنة فيكون الاستعداد لنفس ماهية المحدود لأن ما ليس به أشرف من كونه في الخارج فانه لا يتصور له في نفسه من جميع اللواحق

الترسية فلا يكون هناك شيء غير الماهية يفيد الاستعداد وفيه نظر ظاهر لان الماهية المعقولة وان كانت مجردة عن الواحش الخارجية
 الا انها غير مجردة عن الواحش مطلقا فانها لا تشك في كونها المحقوقة للوجود الذهني فيجوز ان يكون ذلك شرط الاستعداد فلا يحصل
 الاستعداد عند كونها في الخارج (هذا) ثم ان هذه الحجة اعني المسلك الاول لا يثبت كون المبدأ الاول عالما بغيره على تقدير صحته ينتج
 ان الواجب لدانه بعقل الاشياء بحصول صورها فيه وهذه النتيجة باطلة عند جهور الفلاسفة ٣٥ فها هو نتيجة هذه الحجة عنون

بهم او يمترون بفسادها
 وما يرون انما به افه
 غير منتجة له الا ان كلام
 الشيخ في كتاب الاشارات
 يدل على ان علمه تعالى
 بالاشياء بحصول صورها
 فيه وهذه الحجة على تقدير
 تمامها لا تصلح من الفلاسفة
 الا له (وقد يجاب عن هذا
 المسلك بوجوه أخر غير
 ما ذكرنا) كمنع صحة العقل
 بصحة المقارنة وغير ذلك الا
 ان استيعاب الكلام في
 ذلك بعد حصول الغرض
 مما لا يليق بالكتب المبينة
 على الاختصار (المسلك
 الثاني) انه تعالى مجرد قائم
 بذاته وكل مجرد قائم بذاته
 فان ذاته المجردة القائمة
 بذاته حاضرة له غير غائبة
 عنه وكل ما كان ذاته
 المجردة القائمة بذاته حاضرة
 له لا بد ان يعقل ذاته لان
 العقل ليس الاحضور
 الماهية المجردة للامر
 المجرد القائم بذاته فثبت
 انه تعالى لا بد ان يعقل ذاته
 وذاته علمه تعالى والعلم
 بالعلمه يوجب العلم بالعلم
 فيكون عالما بغيره من
 المعلومات وقد يقرر بوجه
 آخر وهو انه اذا علم ذاته

من الكتب المنسوبة اليه انه راجع في العلوم الالهية الى مذهب الفلاسفة ومن انتمى في ذلك واصحها
 ثبوتاه كتابه المسمى بشجرة الانوار (المسئلة الثانية في ابطال مذهبهم في ابدية العالم والزمان والحركة
 قال ابو حامد) اعلم ان هذه المسئلة فرع الاولى الى قوله بالمعقول (قالت) اما قوله انما يلزم عن دليلهم
 الاول من ازالة العالم فيما مضى يلزم عنه فيما يستقبل فصح وكذلك دليلهم الثاني واما قوله انه ليس
 يلزم في الدليل الثالث في المستقبل مثل ما يلزم في الماضي على رأيهم فانما نخيل ان يكون العالم ازلما فيما
 مضى واستناخيل ان يكون ازلما فيما يستقبل الا انما يلزم من العلم ان يكون العالم ازلما من
 الطرفين محال فليس كما قال لانه اذا سلم لم ان العالم لم يزل امكانه وان امكانه لم يلقه حالة مجتمعة معه بقدر
 بهاذلك الامكان كما يلحق الموجد الممكن اذا خرج الى الفعل تلك الحال وكان يظهر من هذا الامتناع
 انه ليس له اول صحيح لم ان الزمان ليس له اول اذ ليس هذا الامتناع دسمة الا الزمان وتسمية من سمى
 دهر الامني لها واذ كان الزمان مفارقا للامكان والامكان مفارقا للوجود المتحرك فالوجود المتحرك
 لا اول له واما قوله ان كل ما وجد في الماضي فله اول فقصية باطلة لان الاول يوجد في الماضي ازلما كما
 يوجد في المستقبل واما بغير يقهم في ذلك بين الاول وقوله قد عوى تحتاج الى برهان يمكن وجود ما وقع
 في الماضي مما ليس بازلي غير وجود ما وقع في الماضي من الازلي وذلك ان ما يقع في الماضي من غير
 الازلي هو متناه من الطرفين اعني ان له ابتداء وانقضاء واما ما وقع في الماضي من الازلي فليس له
 ابتداء ولا انقضاء ولذلك كانت الفلاسفة لا يصنعون للحركة الدور بابتداء فليس يلزمهم ان يكون لها
 انقضاء لانهم لا يصنعون وجودها في الماضي وجود الكائن الفاسد ومن لم منهم ذلك فقد تناقض ولذلك
 كانت هذه القضية صحيحة ان كل ماله ابتداء فله انقضاء واما ان يكون شيء له ابتداء وليس له انقضاء
 فلا يصح الا لو انقلب الممكن ازلما لان كل ماله ابتداء فهو ممكن واما ان يكون شيء يمكن ان يقبل الفساد
 ويقبل الازلية فشي غير معروف وهو مما يجب ان يفحص عنه وقد خص عنه الاوائل واما دليل
 موافق للفلاسفة في ان كل محدث فاسد واشدا تزامنا لاصل القول بالحلول واما من فرق بين الماضي
 والمستقبل بان ما كان في الماضي قد دخل كله في الوجود وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود وانما
 يدخل فيه شيء فاشبهه بكلامهم هو وذلك ان ما دخل في الماضي بالحقيقة فقد دخل في الزمان وما دخل في
 الزمان فالزمان بعضه بطرف هو له كل وهو متناه ضرورية واما ما لم يدخل في الماضي كدخول
 الحادث فلم يدخل في الماضي الا بالاشتراك الامم بل هو مع الماضي مجتمعة الى غير نهاية وليس له كل وما لا
 كل له ولا جزؤه وذلك ان الزمان ان لم يوجد له مبدأ اول حادث في الماضي لان كل مبدأ احاد هو حاضر
 في كل حاضر قبله ماض فصار وجوده سواء قال الزمان والزمان مساوق له فقد يلزم ان يكون غير متناه وان
 لا يدخل منه في الوجود الماضي الا جزاؤه التي يحصرها الزمان من طرفيها لا يدخل في الوجود المتحرك
 في الحقيقة الا الآن لان الحركة لا تكون المتحرك على العظم الذي يتحرك عليه في الآن الذي هو سبيل
 فانه كما ان الموجود الذي لم يزل فيما مضى استناقول ان ما سلم من وجوده قد دخل الآن في الوجود
 لانه لو كان ذلك كذلك لكان وجوده له مبدأ او كان الزمان يحصره من طرفيه كذلك نقول فيما كان
 مع الزمان لافيه فالدورات الماضية انما دخل منها في الوجود وهي ما حصرها الزمان واما التي

وذاته بعد ان لا يبدوان يعلم ان ذاته مبدء الهميرة وفيه علم ان ذاته مبدء الغير فلا بد وان يعلم غيره لان العلم باضافة امر الى آخر يستلزم
 العلم بكل واحد من المنضافين ثم اذا علم ذلك ان غيره لا يبدوان له لم يجد ذلك الغير في ذاته فثبت ان مبدء الوجود فانه يستعد اليه
 وتسمى سببا علمه بالآخرة اليه فان لم يكن من علمه تعالى مبدءها بكل ما عداها (واجب عنه بوجوه الاول) انما لا نسلم ان كل مجرد
 قائم بذاته فان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له فان لم يكن في الماضي من طرفيها لا يدخل في الوجود المتحرك على العظم الذي يتحرك عليه في الآن الذي هو سبيل

ورد بأن التناظر الاعتباري يكفي في تحقق النسبة وذات المجرد باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لما باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التناظر يكفيها وقد يقال التناظر الاعتباري انما يكفي في تحقق النسبة بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الأمر فلا ثبت كونه عالميا بذاته في نفس الأمر بل بحسب الاعتبار فقط والمقصود هو الاقرب فليتأمل (وثانها) اننا لانسلم ان كل ما كان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له ٣٦ لا بد وأن يسفل ذاته قو لهم لان التعقل ليس الا حضورا لمساهية المجردة للأمر المجرد

هي مع الزمان فلم تدخل بعد في الوجود الماضي ما لم يزل موجودا اذا كان لا يحصره الزمان واذا تصور موجودا زلي أنعاله غير متأخرة عنه على ما هو شأن كل موجود يتم وجوده أن يكون بهذه الصفة فانه ان كان أزليا ولم يدخل في الزمان الماضي فانه يلزم ضرورته ان لا تدخل أفعاله في الزمان الماضي لانها لو دخلت لكانت متناهية فكذلك الموجد الأزلي لم يزل عاد ما بالفعل وما لم يزل عاد ما بالعدم فهو ضروريه متمنع والأليق بالوجود الذي لا يدخل وجوده في الزمان ولا يحصره الزمان أن تكون أفعاله كذلك لانه لا فرق بين وجود الموجود وأفعاله فان كانت حركات الاجرام السماوية وما يلزم عنها أفعالا لموجودا زلي غير داخل وجوده في الزمان الماضي فواجب أن تكون أفعاله غير داخله في الزمان الماضي وليس كل ما نقول به انه لم يدخل لم يدخل يجوز أن يقال فيه قد دخل في الزمان الماضي ولانه قد انقضى لان ماله نهاية فله مبدأ أو أيضا فان قولنا فيه لم يزل هو في لدخوله في الزمان الماضي ولان ما يكون له مبدأ الذي نضع أنه قد دخل في الزمان الماضي نضع له مبدأ فهو مصادرة على المطلوب فاذن ليس بصحيح ان ما لم يزل مع الوجود الأزلي فقد دخل في الوجود الا لا يدخل الموجود الأزلي في الوجود بدخوله في الزمان الماضي فاذن قولنا كل ما مضى فقد دخل في الوجود فيه فهم منه معنيان (أحدهما) ان كل ما دخل في الزمان الماضي فقد دخل في الوجود وهو صحيح وأما ما مضى مقارنا للوجود الذي لم يزل أي لا ينفل عنه فليس يصح أن نقول قد دخل في الوجود لان قولنا فيه قد دخل ضد قولنا انه مفارق للوجود الأزلي ولا فرق في هذا بين الفعل والوجود أعني من سلم امكان وجوده لم يزل في الماضي فقد ينبغي أن يسلم ان ههنا أفعالا لم يزل قبل في الماضي وانه ليس يلزم أن تكون أفعاله ولا بد قد دخلت في الوجود كما ليس يلزم في استمرار ذاته في الماضي أن يكون قد دخل في الوجود وهذا كله بين كما ترى وبهذا الموجود الاول يمكن أن توجد أفعاله لم يزل ولا تزال ولما تمتع ذلك في الفعل لا تمتع في الموجود اذ كل موجود ففعله مقارن له في الوجود فلو اقاموا القوم جعلوا امتناع الفعل عليه أزليا ووجوده أزليا وذلك عايد الخطأ لكن اطلاق اسم الحدوث على العالم كما اطلقه الشرع أخص به من اطلاق الاشعرية لان الفعل عايد هو فعل فهو محدث وانما تصور القدم فيه لان هذا الاحداث والفعل المحدب ليس له أول ولا آخر (قلت) ولذلك عسر على أهل الاسلام أن يسمى العالم قديما والتمه قديم وهو لا ينفهمون من القديم الا ما لعله له وقد رأيت بعض علماء الاسلام قد مال الى هذا الرأي (قال أبو حامد) ومساكهم الرابع الى قوله الحادثة فيها (قلت) اما اذا وضع تعاقب الصور ودور على موضوع واحد ووضع ان الفاعل لهذا التعاقب فاعل لم يزل فليس يلزم عن وضع ذلك محال وأما ان وضع هذا التعاقب على مواد لانها اوصاف لا نهاية لها في النوع فهو محال وكذلك ان وضع ذلك من غير فاعل أزلي أو من فاعل غير أزلي لانه ان كانت ههنا مواد لانها اوصاف لا نهاية لها وذلك مستحيل وأبعد من ذلك أن يكون ذلك التعاقب عن فاعلات محدثة ولذلك لا يصح على هذه الجهة ان انسانا يكون ولا بد من انسان أن لم يوضع ذلك متعاقبا على مادة واحدة حتى يكون فساد بعض الناس المتقدمين مادة للتأخرين ووجود بعض المتقدمين أيضا يجري مجرى الفاعل والآلة للتأخرين وذلك كله بالعرض لان كون هؤلاء كالألة للفاعل الذي لم يزل لم يكن انسان بواسطة انسان ومن مادة انسان وهذا كله اذا لم يفصل هذا التفصيل لم يزل

القائم بنفسه ممنوع ولم لا يجوز أن يكون التعقل عبارة عن حالة نسبية تحصل في حادثة دون بعض المجردات (وثانها) انا لانسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالعلول ان أريد ان العلم بالعلة من حيث ذاتها المتخصص يوجب العلم بالعلول كما هو الظاهر من التقرير الاول اذ لا دليل عليه يستدعيه وان أريد ان العلم بالعلة من حيث انه مبدأ أو علة للعلول موجب للعلم بالعلول فذلك لا شك في بطلانه لان العلم بكونه مبدأ للعلول موقوف على العلم بالعلول ضرورة توقف معرفة الاضافة على معرفة المضافين فامتنع أن يكون موجبا له وان أريد ان العلم بالعلة من حيث انه علة للعلول مستلزم للعلم بالعلول وان لم يكن موجبا له كما هو ظاهر التقرير الثاني فذلكهم أن يمنع كون المبدأ عالميا بذاته من حيث انه علة للعلول فان المبدئية وانما امر اضافي ولا شك انه مغاير لنفس ذاته المحصورة فلم نلتم انه لا بد من نفسه لئلا لا الامر

الاضافي حتى يلزمه أن يكون عاقلا لغيره من العلولات فلا بد لهم من الدلالة على ذلك (فان قلت) بما كانت أله لانا المحصورة موجهة للعلول المخصوص كان العلم بحقيقة ما هو حبل للعلول وهذا ضروري لا وجه مانع ولا ثبت أن المعنى بكون المساهية موقوفة كون تلك المساهية حاضرة للجوهر المجرد القائم بذاته لزم كون المبدئية موقوفة له تعالى لا كون البارز تعالى مبدأ لغيره حاضرا لانه المجرد القائمة بذاته لكونه وصفه تعالى ثم انه يلزم من ذلك ان يكون مبدأ لغيره حاضرا بغيره

وأما أن كل ما لا يتنوع على واجب الوجود يجب له فلائ كل ما لا يتنوع على واجب الوجود فهو ما واجب أو يمكن بالإمكان التماس
 لا سبيل إلى الثاني إذ لو أمكن عليه شيء بالإمكان التماس لكان فيه جهة امكانية فيلزم التكثر وهو محال في حقه تعالى (وجوابه) أنا
 لا نسلم أن العلم كمال مطلق لوجود فان معنى الكمال المطابق أن لا يكون كمالا من وجهه نقصا من وجهه بل يكون كمالا على الإطلاق
 من غير تقييد بجهة من الجهات ٣٨ وما ذكره من الدليل لا يدل عليه فإنه تعالى يدل على أنه لا يوجب التكثر وهو نقص

بالفعل فهو يتعلق عندهم بوجود في الطرفين أما في الإيجاد فينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود
 بالفعل فيرتفع عدمه وأما في الأعدام فينتقل من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة فيعرض أن يحدث
 عدمه وأما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا الخوف أنه يلزمه هذا الشك أعني أن يتعلق فعله بعدم
 بالطرفين جميعا أعني في الإيجاد والأعدام إلا أنه لما كان في الأعدام أي لم يقدر المتكلمون أن ينقصوا
 عن خصوصهم وذلك أنه ظاهر أنه يلزمهم قائل هذا القول أن يفعل الفاعل عدم ما وذلك أنه إذا نقل الشيء
 من الوجود إلى عدم المحض فقد فعل عدما محضا على القصد الأول بخلاف ما إذا نقله من الوجود بالفعل
 إلى الوجود بالقوة وذلك أن حدوث عدم يكون في هذا النقل أمرا تابعا وهذا بعينه يلزمهم في الإيجاد
 إلا أنه أخفى في ذلك أنه إذا وجد الشيء فقد بطل عدمه ضرورة وإذا كان ذلك كذلك فليس بالإيجاد شيئا
 الا قلب عدم الشيء إلى الوجود إلا أنه لما كان غاية هذه الحركة هي الإيجاد كان لهم أن يقولوا أن فعله إنما
 يتعلق بالإيجاد ولم يقدر وأن يقولوا في الأعدام أن كانت الغاية في هذه الحركة هي الأعدام ولذلك ليس لهم
 أن يقولوا أن فعله ليس يتعلق بإبطال عدمه وإنما يتعلق بالإيجاد فلزم عند ذلك بطلان الأعدام لكن
 يلزمهم ضرورة أن يتعلق فعله بالأعدام وذلك أن الوجود على مذهبهم ليس له الأحال هو فيها معدوم
 باطلاق وحال هو موجود بالفعل فاما إذا كان موجودا بالفعل فليس يتعلق به فعل الفاعل ولا إذا
 كان عدما فقد بقي أحد أمرين إما أن يتعلق به فعل الفاعل وإما أن يتعلق بعدمه في قلب عينه إلى
 الوجود فن فهم من الفاعل هذا فهو ضرورة يحوز انقلاب عين عدم وجود وانقلاب عين الوجود
 عدم ما بان يتعلق فعل الفاعل بالنقل عين كل واحد من هذين المتقابلين إلى الثاني وذلك كله مستحيل
 في غاية الاستحالة في سائر المتقابلات فضلا عن عدمه والوجود فهو لاء القوم إنما أدركوا من الفاعل
 ما يدركه ذوا البصر الضعيف من ظل الشيء بدل الشيء حتى يظن بظل الشيء أنه الشيء فهذا كما ترى أمر
 لازم لمن يفهم من الإيجاد إخراج الشيء من الموجود الذي بالقوة إلى الموجود الذي بالفعل وفي الأعدام
 عكس هذا وهو تفرغ من الفعل إلى القوة ومن هنا يظهر أن الامكان والمادة لازم أن لكل حادث وأنه
 أن وجوده موجود قائم بذاته فليس يمكن عليه الأعدام والحدوث وأما ما حكاه أبو حامد عن الأشعرية من
 أنهم يجوزون حدوث جوهر قائم بذاته ولا يجوزون عدمه فذهب في غاية الضعف لأن ما يلزم في
 الأعدام يلزم في الإيجاد لكونه في الأعدام أي ولذلك ظن أنهم ما يفترون في هذا المعنى ثم ذكر جواب
 الفرق في هذا الشأن المتوجه عليهم في الأعدام فقال أما المعتزلة فأنهم إلى قوله على وتيرة واحدة (قلت)
 هذا القول أمخف من أن يشغل بالرد عليه لأن الفناء وعدمه إسمان مترادفان لم يخلق عدما لم يخلق
 فناء ولو قدرنا الفناء موجودا لكان أفعى مراتبه أن يكون عرضا ووجود عرض في غير محل مستحيل
 وأيضا كيف يتصور أن يكون عدم يفعل عدم ما وهذا كله شبهة بقول المرسمين (قال أبو حامد) الفرق
 الثانية إلى قوله وكذا الأعدام (قلت) أما المكرامية فيرون أن ههنا ثلاثة أشياء فاعل وفعل وهو الذي
 يسمى بالإيجاد ومفعول وهو الذي يتعلق به الفعل وكذلك يرون أن ههنا معدوم ما ولا يسمى أعدا ما وشيئا
 معدوم ما ويرون أن الفعل هو شيء قائم بذات الفاعل وليس يوجب عدمه حدوث مثل هذه الحال في
 الفاعل أن يكون محدثا لأن ههنا باب النسبة والاضافة وحدث النسبة والاضافة لا يوجب حدوثا

مخصوص وعدم إيجابه له
 لا يستلزم عدم إيجاب
 غيره من النعائص لجواز
 أن يكون فيه نقص من
 جهة أخرى وعدم الاطلاع
 لا يدل على عدم الوجود
 وأضا قوله لكان فيه جهة
 امكانية أن أريد به لكان
 فيه جهة أخرى امكانية
 بالظن إلى وجوده في نفسه
 فمنوع وإن أريد بالنظر
 إلى بعض عوارضه فسلم
 واستحالة ممنوعة قوله
 فيلزم التكثر ممنوع أن
 أريد باعتباره ذاته ومسلم
 ولكنه غير مستحيل أن
 أريد باعتباره ذاته وجهاته
 ثم اعلم أن المسلكين
 الآخرين من مسالك
 المسلك على تقدير تمامها
 يفيد أن العلم بجميع
 الموجودات بخلاف
 المسلك الأول وقره بالامام
 الغزالي رحمه الله تعالى
 المسلك الأول بأن الموجود
 الأول موجود لا في مادة
 وكل موجود لا في مادة
 فهو عقل محض وكل ما هو
 عقل محض بجميع
 المعقولات مكتشفة له
 فان المنافع عن ادراك
 الأشياء المتعلقة بالمادة

والاشغال بها ونفس الآدمي مشغول بتدبيرها لئلا يمدى فإذا انقطع شغله بالموت ولم يكن قد تنسب بالشهوات
 والذخيرة تراجم ذات الرذيلة المتعدية إليه من الأمور الطبيعية استكشف له حقيقة المعقولات كلها ولذلك قضى بأن الملائكة كلام
 من غير جميع ما هو ولا يشعرونهم شيء لأنهم أيضا عقل مجرد لا في مادة (وأجاب عنه) بأن أن أريد بالعقل أنه يعقل سائر الأشياء
 من غير وجود لا في مادة فهو عقل يكون نفس الله تعالى فكيف يحصل من هذه الذات العقل أن يبينه أنه يعقل نفسه فلا نسلم

أوله وكل ما هو عقل محض بجميع العقولات مكتشفة له فان هذه المقدمة غير ضرورية ولا قام عليها أرسطو وماذا ذكر من أن المانع
 من ادراك الأشياء المتعلقة بالمادة والاشتغال بها هو منتهى في المجرىات المختصة بدفعه بأنه لا يجوز أن يكون مانع آخر غير المتعلق
 بالمادة يوجد في بعض المجرىات وفيه بحث اذ لا يخفى أنه اذا اراد بالماثل انه يعقل سائر الأشياء لا تكون المقدمة القائلة كل موجود
 لاف مادة فهو عقل عين الدعوى كلف وهذه قضية كلية والدعوى جزئية مندرجة تحتها ٣٩ وان مرادهم بالعقل المحض ليس

أحد ما ذكر في التردد بل
 ما من شأنه أن يكون
 معقولا ولا يضاف قوله في تقرير
 الاستدلال وكل ما هو عقل
 محض بجميع العقولات
 مكتشفة له ليس موافقا
 لكلام الحق من منهم لانهم
 ما استدلووا بهذا الدليل على
 عموم علمه بجميع المعلومات
 بل على علمه بغيره في الجملة
 كما شربنا إليه ثم قوله ونفس
 الآدمي مشغولة بالحواس لا يتطابق
 ما ذكره في أحوال
 النفوس البشرية بعد
 المفارقة حيث قالوا ان
 النفوس التي لم تكن
 السكالات حاله تعلقها
 بالادان فهي ان كانت
 عالمة بأن السكالات صارت
 مضافة بأشياءها الى
 حصولها وعدم تعلقها
 بغيرها سواء كانت
 متصفة بأضداد السكالات
 كالنفوس المعقدة لا بالباطل
 المضادة للحق أو لا كنفوس
 المعرضين والمعلمين الذين
 لم يحصل لهم الاعتقادات
 الحق ولا الماطلة والرق
 ان المنصفة بأضداد السكالات
 يكون هذا امر
 بخلافه وأما ما ذكره
 فابق الأثر في الجبر
 لا يحتاج أن يكون متفقا

واغما الحوادث التي توجب تغير المحل الحوادث التي تغير ذات المحل مثل تغير الشيء من البياض الى
 السواد ولكن قولهم ان الفعل يقوم بذات الفاعل خطأ وانما هي إضافة موجودة بين الفاعل
 والمفعول اذ ان نسبت الى الفاعل سميت فعلا واذا نسبت الى المفعول سميت انفعالا لكن الكرامة هي هذا
 الوضع ليس يلزمهم أن يكون القديم بفعل محدثا ولا أن يكون القديم ليس بقديم كما طنت الاشعرية
 لكن الذي يلزمهم أن يكون هنالك سبب أقدم من القديم وذلك أن الفاعل اذا لم يفعل ثم فعل من غير
 أن يتقصه في الحال التي لم يفعل فيها شرط من شروط وجود المفعول فهو بين انه قد حدث في وقت الفعل
 صفة لم تكن قبل الفعل في الفاعل وكل حادث قبله الحدوث فيلزم أن يكون قبل السبب الاول سبب وعبر
 ذلك الى غير نهاية وقد تقدم ذلك (قال أبو حامد) الفرقة الثالثة الى قوله الى غير النهاية (قلت) هذا
 القول في غاية السقوط وان كان كالم به كثير من القدماء أعني أن الموجودات في سبلان دائم وتكاد
 لا تنتهي الخالات التي تلزمه وكيف يوجد وجود يقيني بنفسه فيبقى الوجود بقائه فانه ان كان يقيني
 بنفسه فيبقى وجوده وان كان ذلك كذلك لزم أن يكون الشيء الذي به صار هو وجودا بعبارة كان فانيا
 وذلك محال وذلك أن الوجود ضد الفناء وليس يمكن أن يوجد هذا ضدان شيء من جهة واحدة ولذلك
 ما كان موجودا محض الم تصور رفقه فناء وذلك لانه ان كان وجوده يقتضي عدمه فسيكون موجودا
 معدوما في آن واحد وذلك مستحيل وأيضا فان كانت الموجودات اغتاتق بصفة باقية في نفسها ففعل
 عدمها انما تعلقها من جهة ماهية هو وجوده أو معدومة ومحال أن يكون لها ذلك من جهة انها معدومة
 فقد بقي أن يكون المعلق لها من جهة ماهية موجودة فاذا كل موجود يلزم أن يكون باقيا من جهة ماهية
 موجودا وألهم طارئ عليه في الحاجة ليت شعري هل تبقى الموجودات بقاء وهذا كله تشبيه
 بالفساد الذي يكون في العقل والخل عن هذه الفرقة فاستحالة قولهم أين من أن يحتاج الى المعاندة
 (قال أبو حامد) الفرقة الرابعة الى قوله صورها (قلت) اما من يقول بأن الاعراض لا تبقى زمانين وان
 وجودها في الجواهر هو شرط في بقاء الجواهر فهو لا يفهم في قوله من التناقض وذلك انه ان كانت
 الجواهر شرطا في وجودها اذ كان لا يمكن أن توجد الاعراض دون جواهر تقوم بها فوضع الاعراض
 شرطا في وجود الجواهر يوجب أن تكون الجواهر شرطا في وجود أنفسها ومحال أن يكون الشيء
 شرطا في وجود نفسه وأيضا فكيف تكون شرطا وهي لا تبقى زمانين وذلك ان الآن الذي يكون نهاية
 العدم الموجود منها ومبدأ الموجود منها قد كان يجب أن يفهم في ذلك الآن الجواهر فان
 ذلك الآن ليس فيه شيء من الجزء المعدوم ولا شيء من الجزء الموجود وذلك أنه لو كان فيه جزء من الشيء
 المعدوم لما كان نهاية له وكذلك لو كان فيه جزء من الشيء الموجود وبالجملة ان يجعل ما لا يبقى زمانين شرطا
 في بقاء وجود ما يبقى زمانين بعيد فان الذي يبقى زمانين أخرى بالبقاء من الذي لا يبقى زمانين لأن الذي
 لا يبقى زمانين وجوده في الآن وهو السبيل والذي يبقى زمانين وجوده بآب وكيف يكون السبيل شرطا
 في وجود الثابت أو كيف يكون ماهو باقيا بالذوق شرطا في بقاء ماهو باقيا بالخص هذا كله هذيان
 ونبغي أن يعلم أن من ليس بضع هيولى للشيء السكاش انه يلزمه أن يكون الموجود بسيطاً فلا يمكن فيه
 لأن البسيط لا يتغير ولا يتركب جوهراً آخر ولذلك يقول أبقراط لو كان الانسان من شيء
 واحد لما كان يالم بذاته أي لما كان بنفسه يتغير وكذلك كان يلزم أن لا يتكون بل كان يتكون

الى ما لا يتم من جهة بقاءه وان لم تكن عالمة بان لها كالات كنفوس الملة والاطفال والجنان لم يكن لها الم السوفى بل انما كان
 وهذا الكلام منهم يدل على ان النفس اغما يحصل لها السكالات بواسطة المبدأ الذي هو المبدأ فاذ كانت
 تحصيلها بآلية تاريخية عن السكالات وكان استمداد النفس عندهم للعلوم والخيال استمداد انما يحتاج الى تكميل المبدأ بالعلوم
 الآلات البنية حتى يقضي عليها من المبادئ المفارقة ما من استمدادها له ثم انه وجه الله تعالى عن الشيخ محمد بن جرير عن ابن القيم

الله تعالى والفاعل يجب أن يكون عالما بفعله ليكون البارز عالما بالعدم وهو المطلوب من غيره من غيره (أما هذا) إن الفعل
 قسما ارادى وطبيعى وكون الفاعل عالما بفعله اغايلزم في الفعل الارادى لا الطبيعى والعالم عندهم صادر عنه تعالى طبعه واضطرارا
 لا قصد واختيارا فلا يلزم كونه عالما (وثانيسما) هو انه وان سلم ان صدور الشئ عن الفاعل يقتضى علم الفاعل به لكن الصادر عندهم
 من الله تعالى ليس الالفعل الاول ٤٠ فلا يثبت بهذا الدليل كون الكل معلوما له فان علم الفاعل بما يصدر عنه بواسطة

وجود المزل ولا يزل وأما ما حكاه عن ابن سينا من الفرق في ذلك بين الوجود والعدم والفساد في النفس
 فلا معنى له (قال أبو حامد) بحجة الفلاسفة والجواب أن ما ذكرتموه إلى قوله اضافته إلى القدرة (قلت)
 هذا كله قول سفسطائي خبيث فان الفلاسفة لا ينكرون وقوع عدم الشئ عند افساد المفسد له لكن
 لا بان المفسد له فاعله بعدمه عما هو عدم وانما يتعلق فعله بفعله من الوجود الذي بالفاعل إلى الوجود
 الذي بالقوة فتبعه وقوع عدمه وحده فعلى هذه الجهة ينسب عدم إلى الفاعل وليس يلزم من وقوع
 عدم أثر فعل الفاعل في الوجود أن يكون الفاعل فاعلا له أولا وبالذات فهو ما سلم له في هذا القول
 انه يقع عدم ولا بد أثر فعل المفسد في الفاسد لزم أن يقع عدم بالذات وأولاً من فعله وذلك لا يمكن فان
 الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم عما هو عدم أعني أولا وبالذات وكذلك لو كانت الموجودات الخمسة
 بسيطة لما تكونت ولا فسدت الا وتعلق فعل الفاعل أولا وبالذات بالعدم وانما يتعلق فعل الفاعل
 بالعدم بالعرض وثانياً وذلك ينقله المفعول من الوجود الذي بالفاعل إلى وجود آخر فيخلق عن هذا
 الفعل عدم مثل تغير النار إلى الهواء فانه يلحق ذلك عدم النار وكذا هو الامر عند الفلاسفة في الوجود
 والعدم (قال أبو حامد) وما الفرق بينكم إلى قوله معقول (قلت) طريان عدم على هذه الصفة صحيح وهو
 الذي تضمنه الفلاسفة لانه صادر عن الفاعل بالقصد الثاني وبالعرض وليس يلزم من كونه صادرا أو
 معقولا أن يكون بالذات وأولا والفرق بين الفلاسفة وبين من ينكر وقوع عدم ان الفلاسفة ليس
 ينكرون وقوع عدم أصلا وانما ينكرون وقوعه أولا وبالذات عن الفاعل فان الفاعل لا يتعلق فعله
 بالعدم ضرورة أولا وبالذات وانما وقوع عدم عندهم تابعاً لفعل الفاعل في الوجود وهو الذي يلزم من
 قال ان العالم ينعدم إلى لا موجود أصلا (قال أبو حامد) فان قيل هذا اغايلزم على مذهب من إلى قوله
 عدم السواد (قلت) هذا جواب عن الفلاسفة فاسد لان الفلاسفة لا ينكرون أن عدم طار وواقع
 عن الفاعل لكن لا بالقصد الاول كما يلزم من وضع أن الشئ ينقل إلى عدم المحض بل عدم عندهم
 طار عندهم بغير صورة عدم وحدثت الصورة التي هي ضد ذلك كانت نذرة أي حامد هذا القول
 معاندة صحيحة (قال أبو حامد) وهذا فاسد من وجهين إلى قوله إلى قادر (قلت) هو طار معقول ونسب
 إلى قادر لكن بالعرض لا بالذات لانه لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم المطلق ولا بعدم شئ ما لانه ليس بقدر
 القادر أن يصير الموجود عدمه وما أولا وبالذات أي يقلب عين الوجود إلى عين عدم وكل من لا يضع
 مادة فلا يملك عن هذا الشئ أعني أنه يلزمه أن يتعلق فعل الفاعل بالعدم أولا وبالذات وهذا كله بين
 فلا معنى للاكتفاء فيه ولهذا قالت الحكماء ان المبادئ لا مورا لكائنة الفاسدة اثنا بالذات وهما
 المادية والصورة واحدة بالعرض وهو عدم لانه شرط في حدوث الحادث أعني أن يتقدمه فإذا وجد
 الحادث ارتفع عدمه وإذا فسد وقع عدمه (قال أبو حامد) الوجه الثاني من الاعتراض إلى قوله أو وجودا
 (قلت) بل يفتقر أشد الافتراق اذا وضع عدم صادر عن الفاعل كصدور الوجود عنه وأما ان اوضع
 الوجود أولا والعدم ثانيا أي وضع حادثا من الفاعل بتوسط ضرب من الوجود عنه وهو نصب بغير الوجود
 الذي بالفاعل إلى القوة فاطال الفاعل الذي هو الماك في الحقل فهو صحيح ولا يمنع الفلاسفة من هذه الجهة
 ان بعدم العالم بان ينزل إلى صورة أخرى لان عدم يكون ههنا تابعا بالعرض وانما الذي يمنع عندهم

لا يلزم في الفعل الارادى
 فكيف في الطبيعى فان
 سوكه الحجر من فوق جبل
 قد تكون يتحرك ارادى
 يوجب العلم باصل الحركة
 ولا يوجب العلم بما يتولد
 منه من مصادمته وكسر
 غيره (قال رحمه الله) فهذا
 أيضا لاحواب طبع عنه
 وأقول هذا الاستدلال لم
 أحده في كلام أحد من
 الحكماء ولا في كلام النقل
 عنهم ولا يطابق أصولهم
 وقواعدهم أيضا فانهم
 يثبتون الافعال إلى
 طابع لا شعور لها أصلا
 وأنظن انه تغيير للسلك الذي
 نقلنا عنهم وهو انه تعالى
 يعلم ذاته وذاته علمه ما عداه
 والعلم بالعلم يوجب العلم
 بالمعلوم بحذف بعض
 مقدماته أعني كونه عالما
 بالعلم وان العلم بالعلم يوجب
 العلم بالمعلوم والاكتفاء
 في الاستدلال بمجرد العلية
 ثم ان القول بان صدور
 العالم عنه تعالى عندهم
 بالطبع والاضطرار
 لا بطريق الارادة والاختيار
 ليس كما ينبغي لانهم لا يقولون
 بان فاعليته تعالى كفاهية
 المحسوسين من ذوي

الطباع الجسمية بل ذهبوا إلى انه تعالى قادر بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مشيئة الفعل لازم
 لذاته وعدم مشيئة الفعل متمنع وصدق الشرطية لا يقتضى وقوع المقدم ولا مكانه ومشيئة تعالى عندهم لا تزيد على علمه بوجه النظام
 الاكل فلا يصلح الاستدلال بهما على علمه ولذلك لم يقع الاستدلال بنهم على علمه تعالى بشيئته كما وقع لانه كمال بيننا على ان مشيئته زائدة
 على علمه ومشيئته عليه وماد كبر في جوابه ان من ان الحكم لم يثبت من الله تعالى بانه لا يزل بالارادة وما يصدر عن الفاعل

بالواسطة لا يلزم أن يكون معلوما في الفعل الإرادي فكيف في الطبيعي مسلم عندهم إذا لم يكن الفاعل عالما بخصوصية العلة التامة
 لكن هذا لا يضرهم لأن الموجب لعلم المبدأ عندهم ليس العلة العلية بل العلم بالعلة التامة وقوله فان حركة الحجر من فوق جبل بتحرك
 ارادى لا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطة من مصادمته وكسر غيره وغير متوجبه عليهم لان تمام العلة ليس معلوم هذا التحرك فلا
 تكون الحركة بتسامها معلومة أيضا فلا يعلم ما يتولد منها لان ما يتولد من الحركة انما ٤١ يتولد من خصوصية الحركة الواقعة في

مسافة مخصوصة على وجه
 مخصوص وعلم الفاعل لم
 يتعلق به هذه الخصوصية
 لعدم العلم بعلة التامة على
 ان حركة الحجر ليست فعل
 للحرك المريد ولا التحرك
 المريد فاعلاها بل الفاعل
 لحركة الحجر من فوق جبل
 هو طبيعة بواسطة الميل
 الطبيعي والقسري المستفاد
 من التحرك المريد والذي
 يفعله المريد بآرادته هو
 حركة أعضائه ثم يقال في
 العرف انه فاعل الحركة
 المحركة لكن الكلام في
 الفاعل الحقيقي لاني
 الفاعل بحسب العرف
 الفصل الثالث عشر في
 تجزيهم عن إقامة الدليل
 على أن الأول يعلم ذاته ومعلوم
 فيه طريقان
 (الأول) أنهم يشتبهون أنه
 تعالى يعلم غيره بما ذكرناه
 من المسلك الأول في المسئلة
 المتقدمة ثم يقولون كل
 من يعلم غيره أمكنه
 بالامكان العام أن يعلم
 كونه عاقل لذلك الغير والا
 جاز أن يكون أحدنا عالما
 بالجسطي والخروطات
 وسائر العلوم الدقيقة
 الكبيرة لمباحث المثبتة

أن يعدم الشيء إلى لا موجود أصلا لأنه لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل يتعلق بفعله بالعدم أولا وبالذات
 فهذا القول كله أخذ فيه بالعرض على أنه بالذات فالزم الفلاسفة منه ما قالوا بامتداعه وأكثر الأقاويل
 التي ضمن هذا الكتاب هي من هذا القبيل ولذلك كان أحق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التهاافت
 المطابق أو تهاافت أبي حامد التهاافت الفلاسفة وكان أحق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التفرقة بين الحق
 والتمافت من الأقاويل (قال أبو حامد) المسئلة الثالثة في بيان تلبسهم بقوله ان الله تعالى فاعل العالم
 وصاحبه وان العالم صنعتهم وفعله وبيان ان ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة الى قوله والعالم مركب من
 مخلوقات فكيف يصدر عنه الفعل (قلت) قوله أما الذي في الفاعل فهو انه لا بد وان يكون مريدا مختارا
 عالما ما يريد حتى يكون فاعلا لما يريد فكل ما غير معروف بنفسه ودر غير معترف به في فاعل العالم
 الا لو قام عليه برهان أو صرح نقل حكم الشاهد فيه الى الغائب وذلك اننا شاهدنا الاشياء الفاعلة المؤثرة
 صنفين صنف لا يفعل الاشياء واحدا فقط وذلك بالذات مثل الحرارة تفعل حرارة والبرودة تفعل برودة
 وهذه هي التي تسميها الفلاسفة فاعلات بالطبيع واصنف الثاني اشياء لها أن تفعل الشيء في وقت
 وتفعل ضده في وقت آخر وهي التي مریدة ومختارة وهذه انما تفعل عن علم وروية والفاعل الأول
 سبحانه منزوع عن الوصف بأحد هذين الفعلين على الجهة التي يوصف بها الكاش الفاسد عند الفلاسفة
 وذلك ان المختار والمريد هو الذي بنفسه المراد والتدبير سبحانه لا بنفسه شيء يريد والمختار هو الذي يختار
 أحد الانفعلين لنفسه والله لا يعوزة حاله فاضلة والمريد هو الذي اذا حصل المراد كمت ارادته وبالجملة
 فالارادة هي انفعال وتغير والله سبحانه منزوع عن الانفعالات والتغير وكذلك هو أكثر تنزيها عن الفعل
 الطبيعي لان فعل الشيء الطبيعي هو ضروري في جوهره وليس ضروريا في جوهر المريد ولا كنهه من
 تميزه وايضا فان الفعل الطبيعي ليس يكرن عن علم الله والله تعالى قد تبرهن ان فعله صادر عن علم فالجهة
 التي بها اصار الله فاعلا ليس يتناقض هذا الموضع ان كان لا نظير لارادته في الشاهد فكيف يقال انه لا يفهم
 من الفاعل الا ما يفعله عن روية واختيار ويجعل هذا الخلد مطردا في الشاهد والغائب والفلاسفة
 لا يعترفون بطرد هذا الخلد فيلزمهم اذا افوا هذا الخلد من الفاعل الأول أن يفوا عنه الفعل هذا بين
 بنفسه وقائل هذا هو الملبس لا الفلاسفة فان الملبس هو الذي يقصد الغلط لا الحق واذا أخطأ في الحق
 فليس يقال فيه انه ملبس والفلاسفة معلوم من أمرهم انهم يظنون الحق فهم غير ملبس أصلا ولا يفرق
 بين من يقول ان الله تعالى مریدا لارادة لا تشبه ارادة البشر وبين من يقول انه عالم يعلم الاشياء علم البشر
 وأنه كما لا تدرك كيفية فعله كذلك لا تدرك كيفية ارادته (قال أبو حامد) وانحقق كل واحد الى قوله وهو
 محال (قلت) حاصل هذا القول أمران اثنان (أحدهما) انه لا يعد في الاسباب الفاعلة الامن فعل
 بروية واختيار فان فعل الفاعل بالطبيع لا يعد في الاسباب الفاعلة (والثاني) ان الجهة التي بها
 يرون ان العالم صادر عن الله تعالى هي مثل لزوم الظل للشخص واضياء الشمس والهوى الى أسفل
 للحجر وهذا ليس يسمى فعلا لان الفعل غير منفصل من الفاعل (قلت) وهذا كله كذب وذلك ان
 الفلاسفة يرون ان الاسباب أربعة الفاعل والمادة والصورة والعلة وان الفاعل هو الذي يخرج غيره
 من القوة الى الفعل ومن العدم الى الوجود وان هذا الاخراج ربما كان عن روية واختيار وربما كان

(٦ - تهاافت - ابن رشد) باللائل القطعية وان كان لا يمكنه أن يعلم أنه عالم به وان انفتحت اليه وبأنه في الاجتهاد
 وذلك سبب حفظ اهرة فواجب الوجود كنهه أن يعقل كونه عاقلًا غيره وكل ما لم يكن بالامكان العام فواجب الوجود يجب له ما
 عرفته فواجب الوجود يجب له أن يعقل كونه عاقلًا غيره وذلك يتبعه علمه بذاته فثبت كونه عاقلًا لذاته وهو المطلوب (الطريق
 الثاني) هو ما ذكر في المسئلة الثانية لا يثبت كونه تعالى عالما بغيره من ان ذاته تعالى مجرد قائم بذاته وكل مجرد كذلك فان ذاته المجردة

مخالفة لذاتها المجردة انما بذاته غير ثابتة عنه وكل ما كان كذلك لا بد وان يفعل ذاته لان الله قل ليس الاضطرار الماهية المجردة
لجاء رد القسم بذاته فثبت انه تعالى فعل ذاته وهو المطلوب والحاصل انهم تارة يثبتون اولاً انه تعالى يجب ان يكون عالماً بغيره ثم
يثبتون انه يلزم من كونه عالماً بغيره كونه عالماً بذاته كافي الطريق الاول وتارة يقلبون الامر فيثبتون اولاً انه تعالى يجب ان يكون عالماً بذاته
ثم يثبتون انه يلزم من كونه عالماً بذاته كونه عالماً بغيره كافي الطريق الثاني وقد عرفت الجواب عن الطريقين بما قدمناه

في المسئلة المتقدمة فتذكر
والذي يخص الطريق
الاول هنا ان يقال لان لم
ان كل من عقل غيره
امكنه ان يعقل كونه
عاقلاً لذلك الغير ولم يجوز
ان يكون من خاصية بعض
المجردات ان يعقل
المعقولات ويقتنع عليه
ان يعقل انه يعقلها
والقياس على ما يجده
الانسان من نفسه لا يفيد
حكماً كلياً يقينياً
في الفصل الرابع عشر في
ابطال قولهم ان الاول
لا يعلم الجزئيات على وجه
كونها جزئيات
قالوا الجزئيات المتشككة
سواء كانت دائمة كاجرام
الافلاك الثابتة على
اشكالها او متغيرة كالمركبات
المنهزمة التي تكون
وتفسد لا يعلم الاول تعالى
من حيث هي جزئيات
متشككة بل يعلمها على
وجه كلي لا على معنى انه
لا يعلم الاماھية الكلية
فقط بل على معنى انه يعلم
الماهية الكلية موصوفة
بصفات كلية ايضا
لا تجتمع في الخارج الا في
شخص واحد فيحصل علم

بالطبع وانهم ليس يسمون الشخص بفعله اظ له فاعلا لا مجازاً لانه غير منفصل عنه والفاعل يتفصل
عن المفعول باتفاق وهم يعتقدون ان الباري سبحانه منفصل عن العالم فليس هو عندهم من هذا
الجنس ولا هو ايضاً فاعل بمعنى الفاعل الذي في الشاهد لا ذو الاختيار ولا غير ذي الاختيار بل هو
فاعل هذه الاسباب يخرج الكل من العدم الى الوجود وحافظه على وجهه اتم واشرف مما هو في
الفاعلات المشاهدة فلا يلزمهم شيء من هذا الاعتراض وذلك انهم يرون ان فعله صادر عن علم ومن غير
ضرر وداعية اليه لامن ذاته ولا شيء من خارج بل لمكان فضله وجوده وهو ضرر ورعة يدخن تارفي
اعلى مراتب المريد من الخنار من اذلا يلحقه النقص الذي يلحق المرء في الشاهد وهذا هو نص كلام
الحكيم امام القوم في بعض مقالاته المكتوبة في علم ما بعد الطبيعة ان قوما قالوا كيف ادع الله العالم
لامن شيء وفعله شيئاً من لاشي (قلنا) في جواب ذلك ان الفاعل لا يخلو من ان تكون قوته كخو قدرته
وارادته كخوارادته وارادته كخو حكمته او تكون القوة اضعف من القدرة والقدرة اضعف من الارادة
والارادة اضعف من الحكمة فان كانت بعض هذه القوى اضعف من بعض فاعلة الاولى لا يمكن ان تكون
بشيء او يمتنا فرق وقد لزمتها النقص كالمناو هذا قبيح جداً او يكون كل واحد من هذه القوى في غاية
التمام متى اراد قدر ومتى قدر قوى وكلها بغاية الحكمة فقد وجد فعل ما يشاء كما يشاء من لاشي واغما
يتعجب من هذا النقص الذي فينا (وقال) كل ما في هذا العالم فاعله هو مربوط بالقوة التي فيه من الله
تعالى ولولا تلك القوة التي للاشياء لم تثبت طرفة عين (قلت) الموجد المركب ضرب بان ضرب التركيب
فيه معنى زائد على وجود المركبات وضرب وجود المركبات في تركيبها مثل وجود المادة مع الصورة
وهذا النوع من الموجودات ليس يوجد في العقل تقدم وجودها على التركيب بل التركيب هو علة
الوجود وهو ممتنع عدم على الوجود فان كان الاول سبحانه علة تركب اجزاء العالم التي وجودها في
التركيب فهو علة وجودها لا بد وكل من هو علة وجود شيء ما فهو فاعل له هكذا ينبغي ان يفهم الامر
على مذهب القوم ان مع عندنا انما نرى مذهبهم (قال ابو حامد) بحجة عن الفلاسفة (فان قيل) كل
موجود الى قوله كقولنا فاعل وما فعل (قلت) حاصل هذا الكلام جوابان احدهما ان كل ما كان
واجباً بغيره فهو مفعول الواجب بذاته وهذا الجواب معترض لان الواجب بغيره ليس يلزم ان يكون
الذي به وجب وجوده فاعلا الا ان يطابق عليه حقيقة الفاعل وهو المخرج من القوة الى الفعل وأما
الجواب الثاني وهو ان اسم الماعل كالجنس لا يفعل باختيار ولا يفعل بالطبع فهو كلام صحيح ويدل
عليه ما حددناه اسم الماعل اكن هذا الكلام بوجه ان الفلاسفة لا يرون انه مرئيد وهذه التسمية غير
معروفة بنفسها اعني ان كل موجود اما ان يكون واجب الوجود بذاته او موجوداً بغيره (قال ابو
حامد) رد على الفلاسفة قلنا هذه التسمية الى قوله الصادقة (قلت) اما قوله انه ليس يسمى كل سبب
فاعلاً لشيء وأما احتجاجه على ذلك بان الجساد لا يسمى فاعلاً فكذب لان الجساد اذا نفي عنه الفعل فانما
ينفي عنه الفعل الذي يكون عن العقل والارادة لا الفاعل المطلق انما نجد لبعض الوجودات الحادثة
ايجادات يخرج أمثالها من القوة الى الفعل مثل النار التي تغلب كل رطب ويابس ناراً أخرى مثلها
ولذلك بان يخرجها عن الشيء الذي هي فيه بالقوة الى الفعل ولذلك كل ما ليس فيه قوة ولا استعداد
لقبول فعل النار فليست النار فاعلة فيه مثلها او هم يجوزون ان تكون النار فاعلة وستأتي هذه المسئلة

كل مطابق لشخص جزئي بحسب الخارج وان لم يتنوع فرض صدقه على كثير من وكذا لا يعلم الجزئيات
المعاصرة الزمانية سواء كانت متشككة كالأجسام أو لا كالنفوس على وجه كونها جزئيات فانه تعالى وان كان يعلم جميع الحوادث
الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيها الكنه يعلمها علماً متعالي عن الدخول تحت الأزمنة باعتبار أوصافها الثلاثة فلا يعزب عن علم
مثقال ذرة في الارض ولا في السماء مثلاً يعلم ان القمر يحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة وبين منطلقتي فلسفتهما انفاط

على التناصف فيحصل له البحر كتمه ما مقابلة يوم كذا بان تشرق الشمس في احدى نقطتي التقاطع والقمر في الأخرى فتوسط الأرض بينهما فيخسف القمر في عقدة الرأس مثلا وهذا العلم ثابت له تعالى حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس في علمه كان وكاشن ويكون ولا يلزم منه خلوه تعالى عن ادراك بعض ما هو واقع لان الزمان ليس له بالنسبة اليه تعالى هذه الاوصاف الثلاثة وليس بعض الأزمنة بالنسبة الى علمه تعالى حالا وبعضها ماضيا وبعضها مستقبلا حتى يلزم من عدم علمه بهذا الوجه ٤٣ خلوه عن ادراك بعض ما هو واقع

وهذا الخبر يظهر ضعف

ما ذكره الامام الغزالي

رحمه الله من ان هذه

القاعدة بمعنى عدم علمه

تعالى بالجزئيات على وجه

كونها جزئيات يلزمها ان

زيد لو اطاع الله أو عصاه

لم يكن الله عالما بما يتجدد

من احواله لانه لا يعرف

زيد بعينه فانه شخص

وأفعاله حادثة بعد ان لم

تكن والذالم يعرف الشخص

لم يعرف احواله وأفعاله

بل لا يعرف كفر زيد ولا

اسلامه وانما يعرف كفر

الانسان واسلامه مطلقا

كليا لا بخصوصا بالاشخاص

ويلزم على هذه القاعدة

أيضا ان يقال تحدى محمد

عليه الصلاة والسلام

بالنبوة وهو لم يعرف في

ذلك الحالة انه تحدى بها

وكذلك الخصال مع كل نبي

معين وانه انما يعلم ان من

الناس من يتحدى بالنبوة

وأن صفة أولئك كذا وكذا

وأما اني بشخصه فلا

يعرفه فان ذلك يعرف

بالحس والاحوال الصادرة

منه لا يعرفها لانها احوال

تتقسم بانقسام الزمان من

شخص معين ويوجب

وايضاً لا يشك احدان في ابدان الحيوان قوى طبيعية تصير الغذاء جزءاً من المتغذى وبالجملة تدبر بدن الحيوان تدبير الوترهنا من تعاطي تلك الحيوان كما يقول جالينوس وهذا التدبير نفسيه حيوان وبعدهم هذه القوى فيه يسمى ميتا (ثم قال) فان سمي الجساد فاعلا الى قوله من الحيوان (قلت) أما اذا سمي فاعلا يراد به انه يفعل فعل المرء فهو مجاز كما انه اذا قيل انه يطلب فانه مرء وأما اذا اراد به انه يخرج غيره من القوة الى الفعل فهو واقع حقيقة بالمعنى التام (ثم قال) وأما قولكم الى قوله تتضمن الإرادة العلم بالضرورة (قلت) أما قولهم ان الفاعل يتقدم الى مرءى غير يدخى ويدل عليه حد الفاعل وأما تشبيهه اياه بتقسيم الإرادة الى ما يكون يعلم ويعبر علم قبيل لان الفعل بالإرادة يوجد في حده العالم في كانت القسمة هدر أو أما قسمة العلم فليس يتضمن العلم ان قد يخرج من العلم الى الوجود غيره من لا علم له وهذا بين ولذلك قال العلماء في قوله تعالى جدار يريد ان ينقض انه استعارة (ثم قال) وأما قولكم الى قوله وهو عالم بما اراده (قلت) هذا كلام لا يشك احد في خطئه فان ما خرج غيره من العلم الى الوجود أي فعل فيه شيئا لا يقال فيه انه فاعل بمعنى التشبيه لغيره بل هو فاعل بالحقيقة لكون حد الفاعل منطقيا عليه وقسمة الفاعل الى ما يفعل بطبيعته الى ما يفعل باختياره ليس بقسمة اسم مشترك وانما هي قسمة جنس وامكان هذا كان قول القائل الفاعل فاعلان فاعل بالطبع وفاعل بالإرادة قسمة صحيحة اذا انخرج من القوة الى الفعل غيره يتقدم الى هذين القسمين (قال أبو حامد) الا انه لما تصور الى قوله هؤلاء الأغبياء (قلت) هذه منزلة من ينسب الى العلم أن يأتي بمثل هذا التشبيه الباطل والعلامة الكاذبة في كون النفوس متشعبة بقسمة الفعل الى الطبع والى الإرادة فان أحد الاقوال نظر بعينه ويعبر عنه وهو يعتقد أن هذا قسمة للنظر وانما يقول نظر بعينه تقدير النظر الحقيقي وتعيدها له من ان يفهم منه النظر المجازي ولذلك قد يرى العقل انه اذا فهم من رآه انه المسمى الحقيقي من أول الامر أن تقيده النظر بالعين يرى ان يكون هدر أو أما اذا قال فعل بطبيعته وفعل باختياره فلا يختلف أحد من العقلاء ان هذه قسمة للعقل ولو كان قوله فعل بارادته مثل قوله نظر بعينه لكان قوله فعل بطبيعته مجازا والفاعل بالطبع أثبت فعلا في المشهور ومن الفاعل بالإرادة لان الفاعل بالطبع لا يخل بفعله وهو يفعل دائما والفاعل بالإرادة ليس كذلك ولذلك ليس لشخصهم أن يعكسوا عليهم فيقولون بل قوله فعل بطبيعته هو مثل قوله نظر بعينه وقوله فعل بارادته مجاز سيما على مذهب الاشعرية الذين يرون أن الانسان ليس له اكتساب ولا له فعل مؤثر في الموجودات فان كان الفاعل الذي في الشاهد هكذا فن أين امت شعري قيل ان رسم الفاعل الحقيقي في الغالب هو ان يكون عن علم وإرادة (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل قسمة الفاعل الى قوله من غير مستند (قلت) حاصل هذا القول هو احتجاج مشهور وهو ان يسمى من يؤثر في الشيء وان لم يكن له اختيار فاعلا حقيقة بالاجازة هو جواب جدي ولا يعتبر في الجواب (قال أبو حامد) مجيبا لهم والجواب ان كل الى قوله ولا فاعلا بالاجازة (قلت) هذا الجواب هو من أفعل البطالين الذين ينتقلون من تغليط الى تغليط وأبو حامد أعظم مقاما من هذا واما ان أهل زمانه اضطروا الى هذا الكتاب لينفي عن نفسه الظنة بأنه يرى رأى الحكماء وذلك ان الفعل ليس ينسبه أحد الى الآلة وانما ينسبه الى المحرك الأول والذي قتل بالناظر والفاعل

ادراكا على احتمالاتها تغيرا فيلزمهم استئصال الشرائع بالسكاية (وانما قلنا) انه ظهر ضعف ما ذكره الامام لانه تعالى وان لم يعلم الجزئيات الجسمانية عندهم كما تعلمها الجواهرنا الا انه يعلم كل واحد منها على وجه لا ينطبق في الخارج الاعلى معلوم دون ما عداه وبهذا التقدير يحصل التميز بين الاشخاص وكذا يعلم احواله وأفعاله على وجه يتميز به كل منها عن الآخر وأوقاتها المميّنة لانه لم يكن بالنسبة اليه تعالى ماض وحال ومستقبل لم يعلم ان بعضها ارفع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل لانه لم يدخل

تحت الأربعة اعتبار ذاته وصفاته بل يعلم كلامه من الأشخاص وأحوالها وأفعاله بحيث يتغير عده كل منها عن الآخر وهذا القدر كاف في إجراء أحكام الشرائع واحتجوا على الأول بأن ادراك الجزئيات المتشككة سواء كانت دأمة أو متغيرة فاما يكون باله جسمانية متجيزة والأول تعالى مجرد بالكلية والمجرد بالكلية لا يدرك باله جسمانية ولا يمكن أن يكون باله جسمانية ولا يمكن أن يكون باله جسمانية متجيزة فاما لا نسلم (وأجيب) بأننا لا نسلم ٤٤ ان ادراك الجزئيات المتشككة لا يكون إلا بالآلات جسمانية وانما يلزم ان لو كان ادراكها

بمحصل صورها عند ادراك وهو ممنوع ولم لا يجوز أن يكون العلم إضافة محضة أوصفة حقيقية ذات إضافة بدون الصورة فلا يحتاج إلى آلة جسمانية وزدبانه لو كان العلم إضافة محضة أوصفة حقيقية ذات إضافة بدون الصورة لزم أن لا يكون الأول تعالى عالما بالحوادث قبل وجودها في الخارج اذ لا وجود لها في الخارج وهو ظاهر ولا في العقل لان المفروض أن الصورة لا تحقق إلا لاضافة سواء كانت إضافة الذات أو إضافة الصفات قبل تحقق المضاف إليه وأجيب باننا لا نسلم أن الإضافة متوقفة على تحقق المضاف إليه بل على امتياز الذي لا يتوقف على تحقق المضاف إليه لا في الخارج ولا في العقل وقديما هذا مكابرة وعلى أصل الاعتزال الاشكال لان المعلومات الممكنة ثابتة في الخارج حال عدمها وتمايزها يعني في تحقق الإضافة ثبوت المضاف إليه وتمايزه من غير ان يكون له وجود

بالحقيقة والنار هي آلة القتل ومن أحرقته النار من غير أن يكون لآلة القتل في ذلك اختار ايس يقول أحدها أنه أحرقته النار مجازا فوجه التغليب في هذا انه احتج بما يصدق مركبا على ما هو بسيط ومفرد غير مركب وهو من مواضع السفسطائيين مثل من يقول في الزنجي انه أبيض الاسنان فانه أبيض باطلاق والفلاسفة لا يقولون ان الله تعالى ليس مریدا باطلاق لانه فاعل بعلم وعن علم وفاعل أفضل الفاعلين المتقابلين مع أبكاه ما يمكن وانما يقولون انه ليس مریدا بالارادة الإنسانية (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل نحن نغني الى قوله بعد ظهر المعنى (قلت) حاصله تسامى القول لخصوصهم ان الله تعالى ليس هو فاعلا وانما هو سبب من الأسباب التي لا يتم الشيء إلا به وهو جواب ردي لانه يلزم الفلاسفة منه أن يكون الأول مبدأ على طريق الصورة لكل على جهة ما لنفس مبدأ للحسد وهذا ليس بقوله أحد منهم (ثم قال أبو حامد) مجيبا لهم قلنا غرضنا الى قوله عن هذا التلبس فقط (قلت) أما هذا القول فللزم للفلاسفة لو كانوا يقولون بأفواهم اياه وذلك انه يلزمهم على هذا الوضع أن لا يكون للعالم فاعل لا بالطبع ولا بالارادة ولا شيء هو فاعل بغير هذين الخطين فليس ما قاله كشفاعن تلبسهم وانما التلبس انه ينسب الى الفلاسفة ما ليس من قولهم (قال أبو حامد) الوجه الثاني في ابطال كون العالم الى قوله يكون فعلا لله تعالى (قلت) أما ان كان العالم قديما لذاته وموجودا لا من حيث هو متحرك لان كل حركة ثائرة من أجزاء حادثة فليس له فاعل أصلا وأما ان كان قديما معني انه في حدوث دائم وانه ليس لحدوثه أول ولا منتهى فان الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الأحداث من الذي أفاد الأحداث المنقطع وعلى هذه الجهة فاعلم محدث لله سبحانه واسم الحدوث به أولى من اسم القدم وانما سميت الحجة العالم قديما تحفظا من المحدث الذي هو من شيء وفي زمان وبعد العدم (ثم قال) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل معنى الحادث الى قوله للفاعل فيه محال (قلت) هذا القول هو من جواب ابن سينا في هذه المسئلة عن الفلاسفة وهو قول سفسطائي فانه أسقط منه أحد ما يقتضيه التقسيم الخاص وذلك انه قال ان فعل الفاعل لا يتخلو ان يتعاقب من الحادث بالوجود أو بالعدم السابق له ومن حيث هو معدوم أن يتعاقب بكلام ما جمعا والحال ان يتعاقب بالعدم فان الفاعل لا يفعل عدم ما ولذلك لا يستحيل ان يتعاقب بكلام ما فقد بقي انه انما يتعاقب بالوجود والأحداث ايس شيئا غير تعلق الفعل بالوجود أعني ان فعل الفاعل انما هو إيجاد فاستوى في ذلك الوجود المسبوق بعدم والوجود غير المسبوق بعدم ووجه التغليب في هذا القول ان فعل الفاعل لا يتعاقب بالوجود الا في حال العدم وهو الوجود الذي لا يتعاقب بالوجود الذي بالفاعل من حيث هو بالفاعل ولا بالعدم من حيث هو عدم بل بالوجود الناقص الذي لجهة العدم ففعل الفاعل لا يتعاقب بالعدم لان العدم ليس بفعل ولا يتعلق بالوجود الذي لا يقارنه عدم لان كل ما كان من الوجود على كماله فليس يحتاج الى إيجاده ولا الى موجوده والوجود الذي يقارنه عدم لا يوجد الا في حال حدوث المحدث فكذلك لا ينفك من هذا الشك الا ان ينزل أن العالم لم يزل يقترن بوجوده ولا يزل بعدد بقرن كالحال في وجود الحركة وذلك أنها دائما تحتاج الى المتحرك والمحققون من الفلاسفة يعتقدون ان هذه هي حال العالم الاعلى مع البراري سبحانه فضلا عما دون العالم العلوي وبهذا تفارق المخالقات المصنوعات فان المصنوعات اذا وجدت بقرن بغير عدم يحتاج من أجله الى فاعل به يستمر وجودها (قال أبو حامد) وأما قولكم ان الموجود الى قوله بفعل الفاعل فيه (قلت) وأما العالم بهذه الصفة وبالجملة فلا يصح هذا

القول

لا في الخارج ولا في الذهن على أن ما ذكر كلام على السند لم تأمل

(واحتجوا) على الثاني بان العلم بالاشياء الزمانية من حيث كونها زمانية يوجب التفسير في علمه وهو على الله تعالى محال لان من يمتد في الشيء المعين قبل حدوثه انه حدث ولم يحدث بعد فان اعتقاده ذلك يكون لامحالة جهة لا راعا العلم هو ان يمتد في ذلك الحال عدمه لا وجوده انه وجوده معدوم لا موجود ثم اذا وجد فلا يجوز أن يبقى علمه الزماني به فانه يمتد الله معدوم في زمان هو معدوم فيه

اذلوق ذلك العلم بعدئذ كان جهلا ايضا واذالم يبق ذلك العلم وحده علم آخر وهو العلم بوجوده الآن كان ذلك تغيرا في علمه تعالى
والعلم بهذه الزمانيات ليس من الاضافات المجردة التي لا ترجع الى هيئة وصفة في الذات مثل كونك عينا وشما لا حتى يجوز التغير فيه
في حقه تعالى بل هي هيئة وصفة لها اضافة الى امر خارج وهو المعلوم فاذا تغير المعلوم لم يتغير في ذلك تغير الاضافة فقط بل يتغير وصفة
الذات العامة وذلك لان العلم يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك ٤٥ المعلوم بل العلم المتعلق بمعلوم آخر علم

مسألة تأنف له اضافة
مسألة تأنفه بخلاف القدرة
فيكون التغير فيه تغيرا في
صفة حقيقة في ذاته
تعالى وذلك مستحيل في
حقه تعالى (وأجاب)
عنه بان العلم اما اضافة
محضة وتغير الاضافات في
حقه تعالى غير مستحيل
عندهم اوصفة حقيقية
ذات اضافة ولا نسلم انه
يلزم من اضافة تغيره بتغير
المعلوم تغير تلك الصفة
وانما يلزم ذلك لو كان العلم
صورة مساوية للعلم
فانه حينئذ لا يتصور ان
يتعلق بعلوم آخر وان
يكون علمه بل كل صورة
فانما تكون علما بما هي
صورته فقط دون ما عداها
وذلك أي كون العلم صورة
مساوية للعلم بموضوع
ولم لا يجوز ان يكون صفة
واحدة لها اضافات
وتعلاقات متعددة بحسب
تعدد المعلوم ولا يلزم من
تغير المعلوم التغير تلك
الاضافات دون الصفة
كافي القدرة (وأجاب عنه
بعض مشايخ المعتزلة)
بان الشيء المعين قبل
حدوثه لم يكن له اضافة

القول وهو ان يكون اليجاد من الفاعل الموجد يتعلق بالموجود من جهة ماهو موجود بالفعل الذي
ليس فيه نقص أصلا ولا قوة من القوى لأن يتوهم أن جوهر الموجد هو في كونه موجودا فان الموجد
المفعول لا يكون موجودا لا بمفعول فأن كان كونه موجودا عن موجد أمر ازائدا على جوهره لم
يلزم أن يطل الوجود اذ اطلت هذه النسبة التي بين الموجد والفاعل والموجد والمفعول وان لم يكن
أمر ازائدا بل كان جوهره في الاضافة أعني في كونه موجودا فتح باب بقوله ابن سينا وهو هذا لا يصح في
العالم لان العالم ليس موجودا في باب الاضافة وانما هو موجود في باب الجوهر والاضافة عارضة له
والعلم الذي قاله ابن سينا هو صحيح في صور الاجرام السماوية مع ما يذكره من الصور المفارقة للمواد
فان الفلاسفة يزعمون ذلك لانه قد بين ان هذا صور مفارقة للمواد وجودها هو تصورها وان العلم انما
غير المعلوم ههنا من قبل أن المعلوم هو في مادة (قال أبو حامد) بحسب الفلاسفة (والجواب) أن الفعل
الى قوله من أثر الفاعل (قلت) هذا الكلام كله صحيح فان فعل الفاعل انما يتعلق بالمفعول من حيث
هو متحرك والحركة من الوجود الذي بالقوة الى الوجود الذي بالفعل هل هي التي تسمى حدوثا وكما قال
العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن المحرك وليس ما كان شرطا في فعل الفاعل يلزم اذ لم
يتعلق به فعل الفاعل ان يتعلق بصدده كما يلزم ابن سينا لكن الفلاسفة يزعمون ذلك لانه قد بين ان
ههنا صور مفارقة للمواد وجودها هو تصورها وان العلم انما غير المعلوم ههنا من قبل أن المعلوم هو في
مادة (قال أبو حامد) بحسب الفلاسفة (والجواب) الى قوله من أثر الفاعل (قلت) هذا الكلام كله صحيح
فان فعل الفاعل انما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك والحركة من الوجود الذي بالقوة الى الوجود
لذي بالفعل هل هي التي تسمى حدوثا وكما قال العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن المحرك
وليس ما كان شرطا في فعل الفاعل يلزم اذ لم يتعلق به فعل الفاعل ان يتعلق بصدده كما يلزم ابن سينا
لكن الفلاسفة تزعم ان من الموجودات ما فصوصها الجوهرية في الحركة كالرياح وغير ذلك وانما
السموات وما دونها من هذا الجنس من الموجودات التي وجودها في الحركة واذا كان ذلك فهي في
حدوث دائم لم يزل ولا يزال وعلى هذا فيكم أن الموجود الأزل أحق بالوجود من الموجود الغير الأزل
كذلك ما كان حدوثه أزليا أولى باسم الحادث مما حدوثه في وقت ما ولو لا كون العلم بهذه الصفة أعني
أن جوهره في الحركة لم يحتاج العالم بعد وجوده الى الباري تعالى كما لا يحتاج الميت الى وجود المانع بعد
تمامه والفرغ منه الا لو كان العالم من باب المضاف كما رام ابن سينا ان بينه وبين القول المتقدمة وقد قلنا
نحن ان من رام منهم ذلك هو صادق على صور الاجرام السماوية وان كان هكذا فالعلم بفتحه الى
حضور الفاعل له في حال وجوده من جهة ماهو فاعل بالوجهين جميعا أعني اكون جوهر العالم كائنا في
الحركة وكون صورته التي بها قوامه وجوده من طبيعة المضاف لانه طبيعة الكيف أعني الهيئات
والمكانات المحدودة في باب الكيف فان كل ما كانت صورته داخلية في هذا الجنس محدودة فيه فهو اذا
وجد وفرغ وجوده كان محتاجا الى الفاعل فهذا كله يحل لك هذا الاسماء ويرفع عنك الحيرة التي نشأ
للناس بين هذه الأقاويل المتضادة (قال أبو حامد) بحسب ما عن الفلاسفة فان قيل ان اعترفتم الى قوله الى
الله تعالى (قلت) اما في الحركة مع المحرك فصحيح واما في الموجد الساكن مع الموجد له أو فيما ليس

وانه سيكون موجودا فاذا وجد به العلم بالعلمين الاولين انه كان معدوما والله موجود فان علم بان زيد ادخل الفاعل في العلم انه
القدرة لم يزل العلم انه دخل الابد الآن اذا كان علمه هذا مستمرا لا غفلة من بقاءه وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد به لم يزل العلم انه
الآن طريان الغفلة عن الأول وكذا من علم أن زيد ادخل في الدار ودام هذا العلم الى أن دخلها وعلم دخوله فيها يعلم بالعلم الأول انه لم
يكن فيها وانما يحتاج احدنا الى علم متجدد به لم يزل العلم بان الطريان الغفلة عن الأول وردها الى الجوهر (الأزل) حقيقة انه

سيعق غير حقيقة انه وقع بالضرورة واختلاف المعلوماتين يوجب اختلاف العلمين فيكون العلم بأحد ما غير العلم بالآخر (لا يقال) المعلوم متعلق العلم واختلاف المتعلق لا يستلزم الاختلاف المتعلق دون اختلاف العلم لجواز أن يكون صفة واحدة تتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتعلقات (لانا نقول) ذلك لا يناسب رأي المعتزلة لان العلم عندهم متعلق بين العلم والمعلوم لاصفة ذات متعلق فلا يستقيم حل كلامهم على كونه صفة ذات متعلق ٤٦ (الثاني) أن شرط العلم بأنه وقع هو الوقوع بشرط العلم بأنه سيعق هو عدم الوقوع فلو كانا

واحد لم يختلف شرطهما فضلا عن الثاني (الثالث) يمكن العلم بأنه عالم بأنه سيعق في الجملة مع الجهل بأنه عالم بأنه وقع من جميع الوجود وغير المعلوم غير المعلوم فلا يرد ما يتوهم أن هذا الوجه انما يدل على تغير العلمين بالاعتبار بالذات كما هو المراد إذا الشئ الواحد يجوز أن يكون معلوما باعتبار مجهول باعتبار آخر (وتحقيق كلامهم في علمه تعالى بالجزئيات) هو أن الاشياء الزمانية التي لها متعلق بالزمان ولا يمكن وجودها بدونها هو ما يكون نفيها تدريجيا كالحركة وما يتبعها فإن لها موهومة منطقية على الزمان متمتع بوجودها بدونها أو دفعا كالأشياء والفساد أو ما يكون محلا للتغير على أحد الوجهين كالاجسام فإن الجسم من حيث ذاته ليس محلا لا يتحصل الا في الزمان أو في طرفه لكنه لا يكون محلا للتغير يستلزم الزمان ولا يوجد بدونها وأما لا يكون قسرا ولا محلا لانه كالمبدأ الأول والعقول المفارقة فانها ليست نفيها ولا محلا

شأنه أن يسكن أو يتحرك أن فرض موجود بهذه الصفة فغير صحيح فلو كان هذه النسبة انما وجدت بين الفاعل أو العالم من جهة ما هو متحرك واما أن كل موجود يلزم أن يكون فعله معقارنا لوجوده فصحيح الآن تعرض للوجود أمر خارج عن الطبع أو عارض من العوارض وسواء كان الفعل طبيعيا أو اراديا فانظر كيف وضعت الاشعرية موجودا قديما ومنه وعلية الفعل في وجوده القديم ثم أجازوه عليه حتى كان وجوده القديم انقسم الى وجودين قديمين ماض ومستقبل وهذا كله عند الفلاسفة هوس وتخليط (قال أبو حامد) مجيبا للفلاسفة في القول المتقدم قلنا لا نخجل الى قوله من حيث انه حادث (ثم قال) مجيبا عن الفلاسفة فإن قيل فان اعترفتم الى قوله وقد ظهر هذا (قلت) هذا القول يضع فيه أن الفلاسفة قد سلموا له انهم انما ينعنون بأن الله فاعل بأنه علة له فقط فان العلة مع المعلوم وهذا انصراف منهم عن قولهم الأول لان المعلوم انما يلزم عن العلة التي هي له علة على طريق الصورة أو على طريق الغاية وأما المعلوم فلا يسبب يلزم عن العلة التي هي علة فاعلة بل قد توجد العلة الفاعلة ولا يوجد المعلوم فكان أبو حامد كالوكيل الذي يقر على موكله بما يأذن له فيه بل الفلاسفة ترى أن العالم له فاعل لم يزل فاعلا ولا يزال أي لم يزل محترجا له من العدم الى الوجود ولا يزال محترجا وقد كانت هذه المسئلة قديما دارت بين آل ارسطاطاليس وآل افلاطون وذلك ان افلاطون لما قال بحدوث العالم لم يكن في قوله شك في انه يضع للعالم فاعلا صانعا واما ارسطاطاليس فلما وضع أنه قديم شكك عليه أصحاب افلاطون بمثل هذا الشك وقالوا انه لا يرى أن للعالم صانعا فاحتاج أصحاب ارسطاطاليس بحجبه وافية بأجوبة تقتضي ان ارسطاطاليس يرى أن للعالم صانعا وفعلا وهذا بين على الحقيقة في موضعه والاصل فيه هو أن الحركة عندهم في الاجرام السماوية بهيئة توم وجودها فاعطى الحركة هو فاعل للحركة حقيقة وإذا كانت الاجرام السماوية لا يتم وجودها الا بالحركة فاعطى الحركة هو فاعل الاجرام السماوية وأيضا بين عندهم انه يعطى الوحدةانية التي بها اصارا للعالم واحدا ويعطى الوحدةانية التي هي شرط في وجود الشئ المركب وهو يعطى وجود الاجزاء التي وقع منه التركيب لان التركيب هو علة لها على ما بين وهو حال المبدأ الأول سبحانه مع العالم كله واما قولهم ان الفعل حادث فصحيح لانه حركة وانما معنى تقدم فيه انه لا أول له ولا آخر ولذلك ليس ينعنون بقولهم ان العالم قديم انه متقدم بأشياء قديمة لكونها حركة وهذا هو الذي لمسلم تفهمه الاشعرية ينعنون بعلمهم انهم يقولون ان الله قديم وان العالم قديم ولذلك كان اسم الحدوث الدائم أحق به من اسم القدم (قال أبو حامد) الوجه الثالث في استحالة كون العالم نفي لانه تعالى الى قوله بموجب أصلهم (قلت) اما إذا سلم هذا الأصل والتزم فيعسر الجواب عنه لكنه شئ لم يقله الا المتأخرة من فلاسفة الاسلام (ثم قال) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل العالم بجملة له الى قوله كما سبق (قلت) حاصل هذا الكلام أن الأول اذا كان بسيطا واحدا لا يحد درعته الا واحدا وانما يختلف فعل الفاعل ويكثر ما من قبل المواد ولا مواد معه أو من قبل الآلة ولا آلة معه فلم يبق الآن يكون من قبل المتوسط بأن يحد درعته أولا واحدا دون ذلك أو اواحدا دون ذلك الواحد فواحد فتوجد الكثرة (ثم قال) راداعيمهم قلنا فيلزم عن هذا الى قوله لا يحد درعته الا واحدا (قلت) هذا

للتغير فلا يتعلق لها بالزمان بوجه ولا ينقسم الزمان بالنسبة اليها الى ماض وحاضر ومستقبل كما كان الاشياء المكانية التي لازم تعلقي بالمكان ولا توجد بدونها هو ما يكون له الامتدادات الثلاثة الطول والعرض والعمق أو ما يكون حاله فيما له تلك الامتدادات وأما ما ليس له تلك الامتدادات ولا حاله فيه كالجردات فلا يتعلق له بالمكان ولا ينقسم الزمان بالقياس اليه الى قريب وبعيد ومتوسط فذاته تعالى لمسلم يكن تنبرا ولا محلا للتغير بوجه لم ينصو رله اختصاص بجزء من أجزاء الزمان لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية فلا

بهم ورفى حقه حال ولا ماض ولا مستقبل لأن هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه بل كان نسبته الى جميع الأزمان سواء فالوجودات من الازل الى الابد معلومة له بحسب أوقاتها المعينة التي هي واقعة فيها لكن لأن حيث دخول الزمان في علمه تعالى بحسب أوصافه الثلاثة أعنى الحالية والمضى والاستقبالية ولا يلزم منه خروج بعض الاشياء عن علمه تعالى لأنه لما لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل لم يتصور كون بعض الاشياء واقعا في الحال والماضى والمستقبل ٤٧ بالقياس اليه تعالى فعدم ادراكه

الاشياء على هذا الوجه لا يكون جهلا وانما يكون جهلا لو كان وقوع بعض الاشياء بالنسبة اليه تعالى في المثال أو الماضى أو المستقبل ولم يعلمها على هذا الوجه (نعم) ما ذكره من انه تعالى لا يعلم خصوصيات الجزئيات بل انما يعلمها من حيث انها ماهية مخصصة بأوصاف تختص بجلتها بواحد جزئى وان لم يمتنع نفس تصورهما من وقوع الشريعة يستلزم جهلاها من بعض الوجوه تعالى عن قول المبطلين علما كبرامع انه مناقض لما ذهبوا اليه من أن الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم التام بخصوصية العلة يوجب العلم التام بخصوصية المعلول وقد عذر عنه بان ادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية وان كان كمال الوجود الا أنه ليس كمالا مطلقا لأنه يوجب نقصانا من وجه لاستلزامه التحسم والتركيب فلا استحالة في عدم نبوته للواجب تعالى وان العلم

لازم لهم اذا وضعوا الفاعل الأول كالفاعل البسيط الذى في الشاهد أعنى أن تكون الموجودات كلها بسيطة لكن هذا لا يلزم من جعل هذا الطلب عاما في جميع الموجودات وأما من قسم الموجودات الفارق والموجود الهولوى المحسوس فانه جعل المبادئ التي يرتقى اليها الموجود المحسوس غير المبادئ التي يرتقى اليها الموجود المعقول بفعل مبادئ الموجودات المحسوسة المادة والصورة وجعل بعضها لبعض فاعلات الى أن ترتقى الى الجرم السماوى وجعل الجوهر المعقول ترتقى الى مبدأ أول هو طاميدا على جهة تشبيه الصورة وتشبيه الغاية وتشبيه الفاعل وذلك كله مبين في كتبهم فبأن المقدمات مشتركة فليس يلزمهم هذه الشكوك وهذا هو مذهب ارسطو وهذه القضية القائلة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد هي قضية اتفق عليها القدماء حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفحص الجزئى وهم يظنون الفحص البرهانى فاستقر رأي الجميع منهم على أن المبدأ واحد لجميع وان الواحد يجب أن لا يصدر عنه الا واحد فلما استقر عندهم هذا الاصلان طلبوا من أين جاءت الكثرة وذلك بعد ان بطل عندهم الرأي الاقدم من هذا وهو أن المبادئ الأول اثنتان أحدهما الخير والآخر الشر وذلك انه لا يمكن عندهم أن تكون مبادئ الاضداد واحدة وراوا أن المتضادة العامة التي تعم جميع الاضداد هي الخير والشر فظنوا انه يجب أن تكون المبادئ اثنتين فلما تأمل القدماء الموجودات وراوا أنها كلها تؤم غاية واحدة وهو النظام الموجود في العالم كالنظام الموجود في العسكر من قبل قائد العسكر والنظام الموجود في المدن من قبل مدبرى المدن اعتقدوا ان العالم يجب أن يكون بهذه الصفة وهذا هو معنى قوله سبحانه لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا واعتقدوا والمكان وجودا لخبر في كل موجودات الشر حادث بالعرض مثل العقوبات التي يصنعها مدبر والمدن الفاضلون فانها شرور وضعت من أهل الخير لا على القصد الأول وذلك أن ههنا من الخيرات خبرات ليس يمكن أن توجد الا أن يشوبها شئ كالتدال في وجود الانسان الذى هو مركب من نفس ناطقة ونفس بهيمة فكان الحكمة اقتضت عندهم أن يوجدان خبرا الكثير وان كان يشوبه شر يسير لان وجود الخير الكثير مع الشر اليسير أثر من عدم الخير الكثير كان الشر اليسير فلما انقرضا خبرا خرو عندهم أن المبدأ الأول يجب أن يكون واحدا ووقع هذا الشك في الواحد أجابوا فيه بأجوبة ثلاثة فبعضهم زعم ان الكثرة انما جاءت من قبل الهولوى وهو انكساغورس وبعضهم زعم ان الكثرة انما جاءت من قبل كثرة الآلات وبعضهم زعم ان الكثرة جاءت من قبل المتوسطات وأول من وضع هذا أفلاطون وهو أن ههنا رأيا لان السؤال يأتى في الجوابين الآخرين وهما من أين جاءت كثرة المواد وكثرة الآلات فن اعترف بهم هذه المقدمة فالشك مشترك بينهم والكلام في الوجه الذى به لزمت الكثرة في الواحد لازم له أعنى فيمن اعترف أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد أو ما المشهور اليوم فهو ضد هذا وهو أن الواحد الأول صدر عنه صدور أول جميع الموجودات المتغايرة فالكلام في هذا الوقت مع أهل هذا الزمان انما هو في هذه المقدمة وأما ما اعترض به أبو حامد على المشائين فليس يلزمهم وهو انه ان كانت الكثرة لاحقة من جهة المتوسطات فليس يلزم عن ذلك الا كثرة بسيطة كل واحد منها مركب من كثرة فان الفلاسفة يرون ان ههنا كثرة بهائين الجهتين بامور بسيطة وهي الموجودات البسيطة التي ليست في هولوى وان هذه بعضها أسباب

بالعلة انما يوجب العلم بالمعلول لا الاحساس به وادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية احساس لا يمكن الا بالحواس الجسمانية لا علم ولا تناقض ودفع هذا الاعتذار بان كون ادراك الجزئيات الجسمانية محتاجا الى آلة جسمانية انما هو في حقها لا بالنسبة الى الواجب تعالى وقال بعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام في تحقيق علمه تعالى المدرك لذاته كما لا يفقه في ادراك ذاته الى صورة غير صورته ذاته التي بها هو وكذلك لا يفقه في ادراك ما يصدر عنه الى صورة أخرى غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو

وأذا كان ذلك كثيراً من الأشياء بالصور التي تصورها وتصورها ولا تحتاج في عقل تلك الصورة وأدراكها إلى صورة أخرى من غير تضاعف الصور فينبال ندرتها بذاتها كما ندرتك غير هابها مع كونها لم تصدر عنها بأثر قابل بمشاركته من غير أن يصادر عنه تعالى مجموع الموجودات الممكنة لذاته لا بمشاركته غيره الذي لم يصدر عنه أولى أن لا يفترق في ادراك ما صدر عنه إلى غير ذاته المعينة فيه يكون المدرك محلاً للصورة المدرك ومثاله ليس ٤٨ بشرط في ادراكه إياه ولو كان شرطاً لما أمكن لنا ادراك ذواتنا والأشياء الحاضرة لذواتنا ولو أمكن حصول

الصورة لنا من غير الحصول فينبال حصول الإدراك أيضاً من غير حصول فان الحصول إنما كان لحصول تلك الصورة لنا الذي هو شرط في التعقل والادراك فاحتج إليه بالعرض لا بالذات وحصول الشيء لعلة في الفاعلية في كونه حصولاً لغيره ليس دون حصوله لعلة في القابلية في كونه كذلك فالفاعل الفاعل لذاته مع حصوله لذاته فحالة له من غير أن تكون حالة فيه فهو عاقل لها من غير أن نحمل فيه فإذا الواجب لذاته كما لا يزيد عقله لذاته على ذاته في الوجود وإن زاد بحسب اعتبار الاعتبارين وكذلك وجوده الأول والأول وعقل الواجب إياه لأن ذاته علة لذاته مع أوله الأول وعقله لذاته علة له عقله لذاته المعقول الأول واتحاد العلةتين في الوجود ومع تغيرهما الاعتباري يقتضي اتحادهما في الوجود مع التغير الاعتباري بينهما أيضاً فتعقل الواجب لذاته للعقل الذي

لبعض وترقى كلها إلى سبب واحد هو من جنسها وهو أوله في ذلك الجنس وإن كثرة الأجرام السماوية إنما جاءت عن كثرة هذه المادى وإن الكثرة التي دون الأجرام السماوية إنما جاءت من قبل الهيولى والصورة والأجرام السماوية فلم يلزمهم شيء من هذا الشك فالأجرام السماوية متحركة أولاً من المحركين لها الذين ليس هم في مادة أصلاً وصورها أعني الأجرام السماوية مستفادة من الأجرام السماوية وبعضها من بعض سواء كانت صور الأجسام البسيطة التي في المادة الأولى الغير كائنة ولا فاسدة أو صور الأجسام مركبة من الأجسام البسيطة وإن التركيب في هذه هو من قبيل الأجرام السماوية هذا هو اعتقادهم في النظام الذي ههنا وأما الأشياء التي حركتهم أعني الفلاسفة لهذا الاعتقاد فليس يمكن أن يبين ههنا إذ كان بذوه على أصول ومقدمات كثيرة تبين في صنائع كثيرة وطبائع كثيرة بعضها مرتب على بعض وأما الفلاسفة من أهل الإسلام كأبي نصر وابن سينا فإسماؤهم أن الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد وأن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد وكان الأول عند الجميع واحداً بسيطاً غير عليهم كيفية وجوده الكثيرة عنه حتى اضطرهم الأمر أن يجعلوا الأول هو محرك الحركة اليومية بل قالوا إن الأول هو موجود بسيط صدر عنه محرك الفلك الأعظم وصدر عن محرك الفلك الأعظم الفلك الأعظم ومحرك الفلك الثاني الذي تحت الأعظم إذ كان هذا المحرك مركباً من كونه بعقل الأول ويعقل ذاته وهذا خطأ عن أصولهم لأن العاقل والمفعول هو شيء واحد في العقل الإنساني فضلاً عن العقل المفارقة وهذا كله ليس يلزم قول أرسطو فإن الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد ليس يقال مع الفاعل الأول لا يشترك الاسم وذلك أن الفاعل الأول الذي في الغائب فاعل مطابق والذي في الشاهد فاعل مقيد والفاعل المطابق ليس يصدر عنه إلا فعل مطابق والفاعل المطابق ليس يختص بمفعول دون مفعول وبهذا السبب يدل أرسطو على أن الفاعل للمقولات الإنسانية عقل متبرئ عن المادة أعني من كونه يعقل كل شيء وكذلك استدلال على العقل المنفعل أنه لا كائن ولا فاسد من قبل أنه يعقل كل شيء (والجواب) في هذا على مذهب الحكماء أن الأشياء التي لا يمتنع وجودها الإلزامية بعضها مع بعض مثل ارتباط المادة مع الصورة وارتباط أجزاء العالم البسيط بعضها مع بعض فإن وجودها تابع لارتباطها وإذا كان ذلك كذلك فاعطى الرباط هو معطى الوجود وإذا كان كل مرتبب انما يرتبط بمعنى فيه واحد والواحد الذي يرتبط به إنما يلزم عن واحد هو معه قائم بذاته فواجب أن يكون ههنا واحداً مفعولاً قائم بذاته وواجب أن يكون هذا الواحد إلهياً معطى معنى واحداً بذاته وهذه الوحدة تنوع على الموجودات بحسب طبائعها ويحصل عن تلك الوحدة والمطابقة في موجوده موجود وذلك الموجود وترقى كلها إلى الوحدة الأولى كما تحصل الحرارة التي في موجوده موجود من الأشياء الحارة عن النار الذي هو النار وترقى إليها بهذا جمع أرسطو بين الوجود المحسوس والوجود المعقول وقال إن العالم واحد صدر عن واحد وإن الواحد هو سبب الوحدة من جهة سبب الكثرة من جهة وبالممكن من قبله وقع على هذا وتصور هذا المعنى لم يكشفه كثير من حابه بعد كما ذكرنا وإذا كان ذلك كذلك فمن أن ههنا وجود واحد متفويض منه قوة واحدة بها يوجد جميع الموجودات وحدها وكثيرتها فإذا صدر عن الواحد لها هو واحد وجب أن توجد الكثرة أو تصدروا

كيف

هو أول العقل لا يحتاج فيه إلى حصول صورة مستأنفة لتحل ذات الأول تعالى ثم

لما كان لا موجود مع أول الواجب الوجود وجب أن يعقل جميع الموجودات الممكنة أن حوزة أفيها من الصور الحاصلة التي ندرتك بها تلك الموجودات الممكنة ما ليس من معلولاتها ولا يكون تعقل الواجب تلك الموجودات وما فيها من الصور بصورة أخرى بل باعتبار تلك الجواهر والصور فيكون جميع الموجودات الممكنة والجزئية من الأزل إلى الأبد معلولة لله تعالى كل في

وقد من غير أن يكون في علمه كان وكان ويكون بل هي حاضرة عنده في أوقاتهما من غير أن يكون محال من المحالات التي تذكر في كذبة
 علمه تعالى هذا ما ذكره (وورد عليه) أنا لا نسلم أنه إذا أدركنا الأشياء بالصورة ولم نحتاج في إدراك الصورة إلى صورة أخرى لكان
 مصدر الموجد وذات أولى بأن لا يفتقر في إدراكه مصدر عنه إلى غير ذاته المعينة وانما يتم لو كان مطلق الحصول للشيء المجرد كافيافي
 الإدراك وهو ممنوع ولم لا يجوز أن يكون الحصول للقابل والحصول للفاعل متخالفين ٤٩ في الحقيقة ويكفي في الإدراك

الحصول للقابل دون
 الحصول للفاعل وعدم
 كون حصول الشيء لفاعله
 في كونه حصولاً لغيره دون
 حصوله لفاعله أو كونه
 حصول الشيء لفاعله أقوى
 في معنى الحصول للغير من
 حصوله لفاعله انما يفيد لو
 كان المتعبر في الإدراك
 مطلق الحصول لغيره دون
 خصوصية الحصول للقابل
 وهو ممنوع والحاصل أنه
 يجوز أن يكون مفهوم
 الحصول للشيء أمراً عرضياً
 بالنسبة إلى ما يصدق عليه
 من الحصولين ويكون
 المتعبر في الإدراك هو أحد
 المعروضين لا الآخر فلا يلزم
 من كون مطلق الحصول
 للغير الذي هو المعارض
 حاصل في ضمن المعارض
 الذي ليس معتبراً في
 الإدراك حصول الإدراك
 وقوله لو كان كون المدرك
 محلاً للصورة المدرك ومثاله
 شرط في الإدراك لما يمكن
 له الإدراك ذاتاً والأشياء
 الحاضرة لذواتها انما يفيد
 عدم اشتراط حصول
 الصورة والمثال في المدرك
 على التعمين لا كفاية
 الحصول مطابقاً في

كيف ما شئت ما تقول وهذا هو معنى قوله وذلك بخلاف ما ظن من قال ان الواحد مصدر عنه واحد
 فانظر هذا الغلط ما أكثره على الحكيم، فليكن أن تبين قولهم هذا هل هو برهان أم لا أعني في كتب
 القدماء لا في كتب ابن سينا وغيره الذين غيروا مذهب القوم في العلم الالهي حتى صار ظنياً (قال أبو
 حامد) يجيب عن الفلاسفة فان قيل فاذا عرف مذهبنا إلى قوله في تفهيم مذهبهم (قلت) هذا كله تحرض
 على الفلاسفة من ابن سينا وأبي نصر وغيره ومذهب القوم القديم هو ان ههنا مبادئ للأجرام السماوية
 والأجرام السماوية تتحرك اليها على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامتثال لأمرها بالانحراف والحركة والفهم
 عنها رانها انما خلقت من أجل الحركة وذلك انما صرح المبادئ التي تتحرك الأجرام السماوية به هي
 مفارقة للواد وانما ليست بأجسام لم يبق وجه به تحرك الأجسام ما هذا شأنه الا من جهة ان المحرك أمر
 بالحركة ولذلك لم عندهم أن تكون الأجسام السماوية حية ذاتة مفعلة لذواتها وتعمل بمبادئها
 المحركة لها على جهة الأمر لها وانما تقرر أنه لا فرق بين العلم والمعلوم الا ان المعلوم في مادة والعلم ليس في
 مادة وذلك في كتاب النفس فاذا وجدت موجودات ليست في مادة وجب أن يكون جوهرها علماً أو
 عقلاً أو كيف شئت أن تسميها وصرح عندهم ان هذه المبادئ مفارقة للواد من قبل انها التي أفادت الأجرام
 السماوية بالحركة الدائمة التي لا يلحقها فيها كلال ولا تعب وان كل ما يفيد حركته دائمة بهذه الصفة فانه
 ليس جسمياً ولا قوة في جسم وان الجسم السماوي انما استفاد البقاء من قبل المقررات وصرح عندهم ان
 هذه المبادئ المفارقة وجودها مرتبط بعبداً أول فيسأولون لذلك لم يكن ههنا نظام موجود فافأول يلهم
 مسطورة في ذلك فينبغي ان أراد معرفة الحق أن يقف على ما من عنده وما يظهر أيضاً من كون جميع
 الأفلاك تتحرك بالحركة اليومية مع أنها تتحرك بها الحركات التي تخصها انما صرح عندهم أن الأمر بهذه
 الحركة هو المبدأ الأول وهو الله سبحانه وتعالى وأنه أمر سائر المبادئ ان تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات
 وأن بهذا الأمر قامت السموات والأرض كما أن بأمر الملك الأول في المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة
 من جعل له الملك ولاية أمر من أمور المدينة إلى جميع من فيها من أصناف الناس كما قال سبحانه وأوحى
 في كل شيء أمراً وهذا التكليف والطاعة هي الأصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الإنسان
 لا كونه حيواناً ناطقاً وأما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادئ بعضها من بعض فهو شيء لا يعرفه
 القوم وإنما الذي عندهم ان لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتم لها وجود الا بذلك المقام منه كما
 قال سبحانه وما مننا الا له مقام معلوم وان الارتباط الذي بينها هو الذي يوجب كونها معلولة بعضها عن
 بعض وجميعها من المبدأ الأول وأنه ليس يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في ذلك الوجود
 الا هذا المعنى فقط وما قلنا من ارتباط وجود كل موجود بالواحد وذلك خلاف ما يفهم ههنا من الفاعل
 والمفعول والصانع والمصنوع فلو تخيلت أمر له ما مودون كثيرين وأولئك المأمورون لهم مأمورون
 آخرون ولا وجود للمأمورين الا في قول الأمر وطاعة الأمر ولا وجود لمن دون المأمورين الا بالمأمورين
 لو جب أن يكون الأمر الأول هو الذي أعطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة فانه
 أعطى كل شيء وجوده في أنه مأمور ولا وجود له الا من قبل الأمر الأول وهذا المعنى هو الذي يرى
 الفلاسفة انه عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع والتكليف فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به

٧ - تهافت ابن رشد في الإدراك لجواز أن يكون كل من حصول المجرد لذاته وحصول الصفات القائمة به له وحصول
 الصورة والمثال كافيافي الإدراك ولا يكون حصول المبدأ الأول له المجردة كافيافي إدراكها اليه لاحتمال أن تكون الحصولات
 المذكورة متخالفة بالحقائق ويكون كل من الثلاثة الأول شرطاً على البدل في الإدراك كافيافي إدراكه دون الرابع وأيضاً لو كان علمه تعالى
 بالأشياء عبارة عن وجوداتها لم يكن علمه تعالى بها مقدمة بالذات عليها الامتناع تقدم الشيء على نفسه فلا يكون علمه تعالى بها مدخلاً

قد يتوهمها فيكون الأول تعالى فاعلم لا بالطبع لا بالارادة مع انهم لم يتجهوا الى ذلك بل ذهبوا الى انه تعالى قادر مختار الا ان شذوذه واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات لان افعالهم تابعة لاغراضهم ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطباع الجسمانية وان علمه تعالى هو عين ارادته وانما يصح جعل علمه تعالى ارادة اذا تقادم على معلوله بالذات ومنشأ الصدوره واما اذا كان عينه فلا ٥٠ نسلم ان الامام الغزالي رحمه الله تعالى قرر الجواب عن احتجاجهم على الدعوى

الثانية بانه لم لا يجوز ان يكون العلم صفة واحدة لها اضافات متعددة وان يكون اختلاف المعلوم اعتبارا في اختلاف الاضافات دون العلم نفسه واما قولهم ان الاضافة الى المعلوم المميز داخله في حقيقة العلم ومهما اختلفت الاضافة اختلف الشيء الذى الاضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف فقد حصل التغير فيردود بانه لو صح هذا لم لا يعلم الاول تعالى الاذاته لانه لو علم الانسان المطلق والحيوان المطلق والجناد المطلق وهذه مختلفات لا محالة فالاضافة اليها مختلفة فلا يصح العلم الواحد لان يكون علما بالمختلفات على ما سبق فيوجب ذلك تعدد العلوم واختلافها لا تعددها فقط مع التماثل اذا التماثلات ما يسهل بعضها سدا لبعض والعلم بالحيوان لا يسد سدا للعالم بالجناد ولا العلم بالبياض يسد سدا للعالم بالسواد فلا ينطوى تحت علم واحد هو علمه بذاته مع انهم ذهبوا الى ان علمه تعالى بالاشياء

مذهب هؤلاء القوم من غير ان يلحق ذلك الشبهة التي تلحق من سمع مذهب القوم على التفصيل الذى ذكره ابو حامد مذهبنا وهذا كله يزعمون انه قد بين في كتبهم فن امكنه ان ينظر في كتبهم على الشروط التي ذكرها فهو الذى يقف على صحة ما يزعمون او ضده وليس يفهم من مذهب ارسطو وغير هذا ولا من مذهب افلاطون وهو منتهى ما وافقت عليه العقول الانسانية وقد عكن الانسان ان يقف على هذه المعاني من اقاويل عرض لها ان كانت مشهورة مع انهم عاقلون وذلك ان مناشأته هذا الشأن من التعليم فهو لذبح محبوب عند الجميع واخذ المقدمات التي يظهر منها هذا وهو ان الانسان اذا تأمل ماههنا ظهر له ان الاشياء التي تسمى حية عامة هي الاشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة نحو اغراض وافعال محدودة تتولد منها افعال محدودة ولذلك قال المتكلمون ان كل فعل فاعيا يصدر عن حي عالم فاذا حصل له هذا الاصل وهو ان كل ما يتحرك حركات محدودة فيلزم عنه افعال محدودة منتظمة فهو حي عالم واضاف الى ذلك ماهو مشاهد بالحس وهو ان السموات تتحرك من ذاتها حركات محدودة يلزم عن ذلك في الموجودات التي دونها افعال محدودة ونظام وترتيب به قوام مادونها من الموجودات تولد اصل ثالث لاشك فيه وهو ان السموات اجسام حية مدركة فاما ان حركاتها يلزم عنها افعال محدودة بها قوام ماههنا وحفظه من الحيوان والنبات والجماد فذلك معروف بنفسه عند التأمل فانها لا قرب الشمس وبهذه في تلك المماثل لم يكن ههنا فصول اربعة ولولم يكن ههنا فصول اربعة لما كان نبات ولا حيوان ولا جرى الكون على نظام في كون الاسطوانات بعضها عن بعض على السواء ليحفظ لها الوجود مثال ذلك انه اذا بدت الشمس الى جهة الجنوب برد الهواء في جهة الشمال وكثر كون الاسطقات المائية وكثرت في جهة الجنوب تولد الاسطقات الهوائية وقل تولد الاسطقات المائية وفي الصيف بالعكس اعني اذا صارت الشمس قرب سمتر ولسنا وهذه الافعال التي تلحق للشمس من قبل القرب والبعد الذي لها اتمام وجود موجود من المكان الواحد بعينه تلحق للشمس ولجميع الكواكب فان لكها اذلا كما تاله وهي تفعل فصولا اربعة في حركاتها الدورانية واعظم من هذه كلها في ضرورة وجود المخلوقات وحفظها الحركة العظمى اليومية الفاعلة الليل والنهار وقد نسه الكتاب العزيز على العناية بالانسان لتخير جميع السموات له في غير ما آية مثل قوله سبحانه سخر لكم الليل والنهار فاذا قابل الانسان هذه الافعال والتدبيرات اللازمة المتقنة عن حركات الكواكب ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات وهي ذوات اشكال محدودة ومن جهات محدودة ونحو افعال محدودة حركات متضادة وعلم ان هذه الافعال المحدودة اتمامها عن موجودات مدركة حية ذوات اختيار واردة وزيد اذ اعاني ذلك اذ يرى ان كثير من الاجسام الصغيرة الحقةيرة الحساسة المنظمة الاحساد التي ههنا لم تعدم الحياة بالجملة على صغرها اجرامها وخساسة اقدارها وقصر اعمارها واطلام اجسادها وان الجود الالهى افاض عليها الحياة والادراك التي بها دبرت ذاتها وحفظت وجودها علم على القطع ان الاجسام السماوية اخرى ان تكون حية مدركة من هذه الاجسام اعظم اجرامها وشرف وجودها وكثرة انوارها كما قال سبحانه خلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولعلكن اكثر الناس لا يعلمون وبخاصة اذا اعتبر تدبيرها الاجسام الحية التي ههنا علم على القطع انها حية فان الحي لا يدبر الا حي اكل حية منه فاذا

تأمل

منظر تحت علم واحد وعلمه بذاته الذى هو عين ذاته من

غير مزيد عليه وانت تعلم ان هذا الزام لا يرد على الشيخ فانه ذهب الى ان علمه تعالى صورته متعددة بتعدد المعلومات مع انه متمسك بهذه النجاة على عدم علمه بالجزئيات الزمانية من حيث هي جزئية زمانية فاذا ذكره من ان تقر برغبتها في الجواب وقوله في وجب اختلاها لا تعددها مع التماثل غير صحيح (قوله) اذا التماثلات ما يسهل بعضها سدا لبعض البعض ان اراد في جميع الاحكام فمنوع والالم

يُصور عما نزل بين اثنين أجلا وان أراد في بعض الأحكام وليما يحب ويكره وتنتفع وسلم ولكن لا نسلم ان العلم بأحد الشئ لا يستلزم
 العلم بالآخر فيه **هو الفصل الخامس عشر في ابطال قولهم ان السماء متحركة بالارادة** قالوا ان الأجرام الفلكية حيوانات لها
 نفوس متعلقة بأجرامها نسبها اليها كنسبة نفوسنا الى أبداننا فكذلك أبداننا متحركة بالارادة لغرض من الأغراض الجزئية فكذلك
 الأفلاك وهذه الدعوى وان كانت من الأمور الممكنة فان الله تعالى قادر على أن يخلق ٥١ الحياة في كل جسم فلكي كان أو

عنصر ياصغيرا أو كبيرا
 مستديرا أو مضطربا لكن
 الشأن في إثبات وقوع
 ذلك بطريق القياس
 العقلي وجهتهم التي عسكوا
 بها هي ان قالوا الفلك جسم
 متحرك بالذات وكل جسم
 متحرك بالذات فحركته
 إما طبيعية أو ارادية أو
 قسرية لأن مبدأها إما
 خارج عن المتحرك متميز
 عنه في الوضع والاشارة
 أولا أو الحركة القسرية
 والثاني لا يخفى أن
 يكون له شعور بما يدير
 عنه من الحركة أولا أو
 الحركة الارادية والثاني
 الطبيعي لا جأزا أن تكون
 حركات الأفلاك طبيعية
 لأن كل وضع يتوجه اليه
 المتحرك بالاستدارة يكون
 ترك ذلك الوضع هو عين
 التوجه اليه فيه يكون
 المهروب عنه بالطبع
 بعينه مطلوباً بالطبع في
 حالة واحدة بل يكون
 المهرب عن الشيء عين
 طلبه وأنه محال بدهاة ولا
 جأزا أن تكون قسرية لأن
 القمر إنما يكون على
 خلاف الطبع بحيث

تأمل الانسان هذه الاجسام العظيمة الحية الناطقة المختارة للحياة بنا ونظرا الى أصل ثابت وهو انها مع
 عنايتهم بما ههنا في غير محتاجة اليها في وجودها علم انها ما وردة بهذه الحركات ومهيضة لما دونها من
 الحيوان والنبات والجمادات وان الأمر طاعها وهو غير جسم ضرورية لانه لو كان جسما كان واحدا
 منها وكل واحد منها مهيض لما دونه ههنا من الموجودات وتخدمها ليس يحتاج الى خدمته في وجوده
 وانه لو لم يكن هذا الأمر لما اعتدت بما ههنا على الدوام والاتصال لانها مديرة ولا منفعة لها خاصة في هذا
 الفعل فاذا نجا يتحرك من قبل الأمر والتكليف الجرم المتوجده اليها يحفظ ما ههنا واقامة وجوده
 والأمر هو الله سبحانه وهذا كله معنى قوله تعالى أتينا ناطقين ومثال هذا في الاستدلال لو ان انسا نأرا
 جمعا عظيما من الناس ذوي خطر وفصل مكبين على أفعال محدودة لا يخلون بها طرفه عين مع ان تلك
 الأفعال غير ضرورية في وجودهم وهم غير محتاجين اليها الا يقن على القطع انهم مكلفون ومأمورون
 بتلك الأفعال وان لهم أميرا هو الذي أوجب لهم تلك الخدمة الدائمة الغاية فيهم المستمرة هو أعلى قدرا
 منهم وأرفع رتبة وانهم كالعبيد المسخرين له وهذا المعنى هو الذي أشار اليه الكتاب العزيز في قوله تعالى
 وكذلك نرى ابراهيم ملكا كوت السموات والارض واذا اعتبر الانسان أمرا آخر وهو ان كل واحد من
 الكواكب السبعة له حركات خادمة لحركته الكلية ذوات أجسام تخدم جسمه الكلي كأنهم خادمة
 يعتنون بخادم واحد علم ايضا على القطع ان جماعة كل كوكب أمر خاص بهم يرقبها عليهم من قبل
 الأمر الأول مثل ما يعرض عند تدبير الجيوش أن يكون منها جماعة كل واحد منها تحت أمر واحد
 وأولئك الأمراء وهم المسجون العرفاء يرجعون الى أمير واحد وهو أمير الجيش كذلك الأمر في حركات
 الاجرام السماوية التي أدرك القدماء من هذه الحركات وهي تنيف على الأربعين ترجع كلها الى سبع
 أمرين وترجع السبع الى ثمانية على اختلاف بين القدماء في عدد الحركات الى الأمر الأول سبحانه
 وهذه المعرفة تحصل للانسان بهذا الوجه سواء علم كيف مبدأ خلقه هذه الاجسام أعني السماوية أو لم
 يعلم وكيف ارتباط وجودها بالأميرين بالأمير الأول ولم يعلم فانه لا شك انها لو كانت موجودة من
 ذاتها أعني قد عمن غير علة ولا موجب لجاز عليها ان لا تأمر لأمروا واحدا لها بالتصغير وان لا تطعمه
 وكذلك حال الأمرين مع الأمر الأول واذا لم يحجز ذلك عليها فانه لا نسبة بينها وبينه أفقتضها السمع
 والطاعة وليس ذلك أكثر من انها ملكة في عين وجودها لا في عرض من اعراضها كحال السيد مع
 عبيده بل في نفس وجودها فانه ليس هناك عبودية زائدة على الذات بل تلك الذات تقومت
 بالعبودية وهذا هو معنى قوله تعالى ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا وهذا الملك هو
 ملك كوت السموات والارض الذي أطلع الله تعالى عليه ابراهيم عليه السلام في قوله تعالى وكذلك نرى
 ابراهيم ملكا كوت السموات والارض وأنت تعلم انه اذا كان الأمر هكذا فانه يجب أن لا تكون خلقه هذه
 الاجسام ومبدأ كونها على نحو كون الاجسام التي ههنا والعقل الانساني يقصر عن ادراك كيفية
 ذلك الفعل وان كان يعترف بالوجود في رام أن يشبه الموجودين أحدهما بالآخر وان الفاعل لهما
 فاعل بالنحو الذي يوجد هذه الفاعلات ههنا فهو شديد الغلبة عظيم الرلة كثير الوهولة فهذا هو أقصى
 ما يفهم به مذهب القدماء في الاجرام السماوية وهي إثبات الخلق لها في انه ليس بجسم واثبات مادونه

لا طبع فلا قسور وايضا لو كانت حركاتها قسرية لكانت على موافقة القاصر فوجب تشابه حركاتها في الجهة والسرعة والبطء وتوافقها
 في المناط حتى والاقطاب اذ لا يتصور هناك قسرا الا من به ضل البعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة
 فتبين أن تكون ارادية (وحياته) اننا لا نسلم ان الادلة متحركة والذي عول عليه الرابضون في أن الادلة متحركة هي المشاهدة
 وهي انما تدل على حركات الكواكب دون الأفلاك وانما تثبت حركاتها الواسعة المتفرقة عليها وهو محال وما ذكره من الدليل على

المتنازع الخرف عليه من أنها لو كانت قائمة بالخسوف لكانت أجراماً قابلاً للثقل فيلزم أن تكون اليكيات متحدة قبلها إذا انفردت لا يكون
 إلا بالحركة المستقيمة فعلى تقدير تسليمه انما يتم في المحدود دون ما عداه وأما الطبيعيون فعمد بهم في اثبات كون الأفلاك متحركة
 بالاستدارة هو أن كل جزء من الأجزاء المفروضة التي للثقل لا يجب له من الوضع والمخاذاة ما هو عليه بحسب ذاتها أو لا لكانت مخالفة
 في الطبيعة لاختلافها في اللوازم ٥٢ فلا يكون الفلك بسيطاً فأى وضع يعرض له فهو حالة ممكنة الزوال نظر إلى ذاته وامكان زواله

بقتضى صحة انتقال كل
 واحد من تلك الأجزاء إلى
 وضع الآخر وذلك بالحركة
 المستديرة فهي على الفلك
 حائرة وهي لا تنصتور إلا
 بالميل لأن الميل هو الالة
 القريبة للحركة فيجوز
 أن يكون في الأفلاك ميل
 مستدير فوجب أن يكون
 قيمته ميل مستدير لأن
 امكان الميل يدل على
 امكان المبدأ والمبدأ هو
 الصورة النوعية التي
 لا يجوز أن تكون بالقوة
 في الفلك الذي هو حاصل
 بالفعل ووجوبه بدأ
 الميل المستدير في الجرم
 البسيط دل على أنه لا عائق
 فيه عن ذلك الميل بحسب
 الطبيعة والعائق الخارجى
 أيضاً يمنع ادلا عائق عن
 الحركة المستديرة من
 خارج الاذوميل مستقيم
 أو مركب يتمتع وجوده
 عند الأجرام السماوية
 ووجوده مبدأ الميل وعدم
 العائق يدلان على وجود
 الميل بالفعل ففيها ميل
 مستدير بالفعل بحسب
 الطبع فهي متحركة
 بالاستدارة هذا ما ذكره
 الطبيعيون وهو أيضاً غير

من الموجودات التي ليست بأجسام واحدها هي النفس وأما اثبات وجوده من كونه محدثاً على نحو
 حدوث الأجسام التي نشاهد كإرام المتكامل ونفسه يبرحدا والمقدمات المستعملة في ذلك هي غير
 مفصلة بهم إلى ما قدمه دوايبا ونوشين هذا من قوانيما بعد عند التكامل في طرف اثبات وجود الله
 تعالى وأدلة تقوية هذا ما رجح إلى ذكر شئ مما يؤوله أبو حامد في مناقضة ما حكاه عن الفلاسفة
 وتعرف مرتبة في الحق اذ كان ذلك هو المقصود الأول في هذا الكتاب (قال أبو حامد) راداعلى الفلاسفة
 قلنا ما ذكرتموه محتمل إلى قوله الأغلبات الظنون (قلت) لا يبعد أن يعرض مثل هذا للجهال مع
 العلماء والجمهور مع الخواص كما يعرض ذلك لهم في المصنوعات فان الصانع اذا أوردوا صفات
 كثيرة من مصنوعاتهم على العوام ونصنعوا الافعال العجيبة عنهم من الجمهور وظنوا انهم مبرهونون
 وهم في الحقيقة الذين ينزلون منزلة المبرهين من العقلاء والجهال من العلماء وأمثال هذه الأقاويل
 لا ينبغي أن يتلقى بها آراء العلماء وأهل النظر وقد كان الواجب عليه اذ ذكر هذه الاشياء أن يذكر
 الآراء التي حركتهم إلى هذه الاشياء حتى يقايس السامع بيننا وبين الأقاويل التي يروونها وابطالها
 (قال أبو حامد) فتدخل هذا كله في قولهم واجب الوجود ويمكن الوجود الاعتراض على مثله لا يخصر
 ولا يحل رد إلى قوله غير الموجود الممكن (قلت) اما قوله ان قوانيما في الشئ انه يمكن الوجود لا يخلو اما
 ان يكون عين الوجود أو غيره أى معنى رائداعلى الوجود فان كان عينه فليس بكثرة دلالة على لقولهم ان
 يمكن الوجود هو الذي فيه كثرة وان كان غيره لم يمكن ذلك في واجب الوجود فيكون واجب الوجود قد
 كثرة وذلك خلاف ما يصعرون فانه كلام غير صحيح وقد ترك قسمائنا اثبات ذلك أن واجب الوجود ليس هو
 معنى رائداعلى الوجود خارج النفس وانما هو حالة للوجود الواجب الوجود ليست رائدة على ذاته
 وكانها راجعة إلى نفي الالة أعني ان يكون وجوده محلول عن غيره فكأنه ما أثبت لغيره سلب عنه بمنزلة
 قوانيما في الوجود انه واحد وذلك أن الوحدة ليست تفهم في الموجود معنى رائداعلى ذاته خارج النفس
 في الوجود مثل ما يفهم من قولنا موجود أبيض وانما يفهم منه حالة عدمية وهي عدم الانقسام وكذلك
 واجب الوجود انما يفهم من وجوب الوجود حالة عدمية اقضت منه ذاته وهو ان يكون وجوب وجوده
 بنفسه لا بغيره وكذلك قولنا يمكن الوجود من ذاته ليس يمكن ان يفهم منه صفة رائدة على الذات خارج
 النفس كما يفهم من الممكن الحقيقي وانما يفهم منه ان ذاته تقتضى ان لا يكون وجوده واجبا لابهلة فهو
 يدل على ذات اذا سلب عنه لم يمكن واجب الوجود بذاته بل كان غير واجب الوجود أى مسلوبا عنه
 صفة وجوب الوجود فكأنه قال ان الواجب الوجود منه ما هو واجب بنفسه ومنه ما هو واجب لالة
 والذي هو واجب لالة ليس واجبا لنفسه فلا يشك أحد ان هذه الفصول ليست فصولا جوهرية أى
 قاسمة للذات ولا رائدة على الذات وانما هي أحوال سلبية أو اضافية مثل قولنا في الشئ انه موجود فانه
 ليس يدل على معنى رائداعلى جوهره خارج النفس كقولنا في الشئ انه مبيض ومن هذا غلط ابن سينا
 فظن ان الواحد معنى رائداعلى الذات وكذلك الوجود على الشئ في قولنا ان الشئ موجود وسأأتى هذه
 المسئلة وأول من استندط هذه العبارة هو ابن سينا أعني قوله يمكن الوجود من ذاته واجب من غيره وذلك
 أن الامكان هو صفة في الشئ غير الشئ (قال أبو حامد) الاعتراض الثاني هو ان نقول عقله إلى قوله ولا

قام (أما أولا) فلانه مبنى على البساطة وذلك لانه لا يتم الا في المحدود دون ما عداه
 (وأما ثانيا) فلان اللازم له عدم وجوب الوضع والمخاذاة فلا أجزاء المفروضة للفلك جواز زواله عنها وذلك لا يسهل لزم جواز الحركة
 عليها لجواز أن يكون زوال الوضع والمخاذاة بحركة غير ما اعتبر تلك المخاذاة والوضع مع سواء كانت تلك الحركة طبيعية أو قسرية
 (لا يقال) لو لم تجز الحركة عليها بالنظر إلى طبيعتها لكانت ممنوعة بالنظر إليها وامتناع حركتها بالنظر إلى طبيعتها معارضة عن اعتضاء

طبيعتها لا يعدم حركتها أعني سكنها أو قعودها وجوب الوضع لطبايع الأجزاء فلم تجز الحركة عليها لأنهم أن يحجب الوضع بالنظر إلى طبيعتها
هذا خالف وأيضاً فإن النصف من الفلك فوق الأفق والنصف الآخر منه تحته فلو فرضنا أن ماسوي الفلك من العناصر والمركبات
بجانبها لا تتغير أصلاً فلاشك أن النصف فوق الأفق من الفلك لا يقتضي طبيعة الفوقية ولا يابى عن التحتية وكذا النصف التحتاني منه
لا يقتضي طبيعة التحتية ولا يابى عن الفوقية والالزام اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة ٥٣ بسيطة فما انظر إلى طبيعتها ما يجوز

أن يصير فوقاني تحتانياً
وبالعكس وما ذلك إلا لجواز
الحركة عليها إذا مقرر
أن ماسوي الفلك لا يتبدل
عن حاله لأننا نقول لأنسلم
أن معنى اقتضاء طبيعتها
السكون وجوب الوضع
لطبايع الأجزاء فانه لا يكتفي
في وجوب الوضع وجوب
سكون تلك الأجزاء فقط
بل لابد مع ذلك من وجوب
سكون ما اعتبر الوضع
والمحاذاته معه وهو ظاهر
فلا خلاف والفوقية وال التحتية
لنصف الفلك اعتبار
محض منسلاً لأصله بل
الواقع أن النصف من
الفلك محاذ لنصف من
الأرض ونصف آخر منه
محاذ لآخر منها والنصفان
من الفلك لا يقتضي
طبيعتها محاذاً للمعنى
الأرض بينهما وما
ذلك لا يستلزم جواز الحركة
على الفلك بل يكفي في ذلك
جواز الحركة على الأرض
قسراً أو طبعاً ولا ينافي
اثباتها على حالها (وأما
ثالثاً) فلجواز أن يلحق
بجزء من الفلك صورة
متنوعة لا يشارك فيها جزء
الكل فتمسكون بذلك

يعقل غيره (قلت) الصحيح أن ما يعقل من مبدئه هو عين ذاته وأنه في طبيعة المضاف وبذلك نقص عن
مرتبة الأول والأول في طبيعة الموجود بذاته والصحيح عندهم أن الأول لا يعقل من ذاته إلا ذاته لا أمراً
مضافاً وهو كونه مبدئاً لكن ذاته عندهم هي جميع العقول بل جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من
جميعها على ما ستنبه له بعد ولذلك ليس يلزم من هذا القول الشناعات التي يلزمونها إياها (قال أبو حامد)
فإن زعموا أن عقله إلى قوله فيكون راجعاً إلى ذاته (قلت) هذا كلام مخجل بأن كونه مبدئاً على النحو من
الوجود الذي هو عليه ولو كان ذلك كذلك لاستكمل الأشرف بالانحس فان المعقول هو كمال الفاعل
عندهم على ما يظهر في علوم العقل الانساني (قال أبو حامد) فنقول والمعلول علة إلى قوله فلا يصح من
المتعلقات (قلت) ما حكاه ناعن الفلاسفة في وجود الكثرة فقط دون المبدأ الأول هو كلام فاسد غير
جائز على أصولهم فانه لا كثرة في تلك العقول أصلاً عندهم وإستتباين عندهم من جهة البساطة
والكثرة وإنما تتباين من جهة العلة والمعلول والفرق بين عقل الأول ذاته وسائر العقول ذواتها عندهم
أن العقل الأول يعقل من ذاته معنى هو وجود ذاته لا معنى ما مضافاً إلى علة وسائر العقول تعقل من
ذواتها معنى مضافاً إلى هاتين فتدخلها الكثرة من هذه الجهة فليس يلزم أن تكون كلها في مرتبة واحدة
من البساطة إذ كانت ليست في مرتبة واحدة من الإضافة إلى المبدأ الأول ولا واحد منها بوجده بسيطاً
بالمعنى الذي به الأول بسيط لأن الأول معدود في الوجود بذاته وهي في الوجود المضاف وأما قوله ثم أن
كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معلولة لعله فانه كذلك والعقل يطابق المعقول فيرجع الكل إلى
ذاته فلا كثرة إذن وإن كانت هذه كثرة فهي موحدة في الأول فانه ليس يلزم من كون العقل والمعقول
في العقول المفارقة معنى واحد ابغين أن تكون كلها تستوي في البساطة فانهم بعضهم أن هذا المعنى
تتفاضل فيه العقول بالأقل والأزيد وهو لا يوجد بالحقيقة إلا في العقل الأول والسبب في ذلك أن العقل
الأول ذاته قائمة بنفسها وسائر العقول تعقل من ذواتها قائمة به فلو كان العقل والمعقول في واحد
واحد منهم ان الاتحاد في المرتبة الذي هو في الأول لكانت الذات الموجودة بذاتها توافقي الموجودات
بغيرها وإذا كان العقل لا يطابق طبيعة الشيء المعقول وذلك كله مسخيل عندهم وهذا الكلام كله
والجواب هو جدلي وإنما ذكر أن تتكلم في هذا كلاماً براهينها مع قصور نظر الإنسان في هذه المعاني
إذا تقدم الإنسان فمعرفة ما هو العقل ولا يعرف ما هو العقل حتى يعرف ما هي النفس ولا يعرف ما هي
النفس حتى يعرف ما هو المنتفس فلامعنى للكلام في هذه المعاني به أدنى الرأى وبالمعارف العامة التي
ليست بخاصة ولا مناسبة وإذا تكلم الإنسان في هذه المعاني قبل أن يعلم طبيعة العقل كان كلامه فيها
أشبه شئ بمن يمدى ولذلك صارت الأشعرية راحكت آراء الفلاسفة أتت في غاية الشناعة والبعد من
النظر الأول للإنسان في الموجودات (قال أبو حامد) وإن ترك دعوى إلى قوله من الكثرة (قلت) يريد
أنهم إذا وضعوا الأول يعقل ذاته ويعقل من ذاته أنه علة لغيره فلمهم أن ينزلوا أنه ليس واحد من كل
جهة فكان لم يتبين بعد أنه يجب أن يكون واحداً من كل جهة وهذا الذي قاله هو مذهب بعض المشائين
ويتأولون أنه مذهب أرسطاطاليس (قال أبو حامد) فإن قيل الأول لا يعقل إلى قوله لتجيب منه (قلت)
انه ينبغي أن يريد أن يخص في هذه الأشياء أن يعلم أكثر من الأمور التي تبين في العلوم النظرية

الصورة مقتضية لوضع معين لا يمارقها أصلاً (وأما رابعاً) فلأننا أنسلم أنه يجب أن يكون في الأفلاك مبدئاً ميل مستدير فإن الذي ثبت
على نقد برهجة ما تقدم إمكان الحركة المستديرة وذلك لا يستلزم وجود الميل المستدير بل إمكانه ولا يلزم من إمكانه وجود مبدئه
بالعمل بل إمكانه (فإن قلت) قد أقم الدلالة عليه فيما سبق بأن المبدأ هو الصورة النوعية فإذا كانت ممكنة في الفلك الموجود بالفعل
يلزم وجودها فيه بالفعل واللام يكن الفلك موجوداً بالفعل لا امتناع وجود الجسم بدون الصورة المتنوعة (قلت) كون المبدأ هو

النسبة النوعية متنوعة اذ لم يثبت فيما سبق الا انه يمكن وجود الميل المستقيم في تلك وذلك لا يستلزم ان يكون هذا هو الصورة النوعية الفلكية بل وان يكون امر خارجا وما قيل من ان الامر الخارجى يكون قاسرا ولا قاسر ثم ممنوع اذ لا دليل عليه (فان قلت) لا يتخلو من ان يكون المبدأ الصورة النوعية او الامر الخارجى فان كان الاول فلزوم وجوده مظهر وان كان الثاني فكذلك لان ذلك الامر اندارجى يكون قاسرا فيمكن التحريك ٥٤ القسرى وقد ثبت عندهم ان ما قيل من ان قاسرا فلا بد فيه من مبدأ ميل طباعى

ولما امتنع على الافلاك الميل المستقيم كان ذلك المبدأ مبدأ للميل المستدير وبذلك يتم المطلوب (قلت) لاننا سلمنا ان كل ما يقبل تحريك قاسرا فلا بد فيه من مبدأ ميل طباعى وما ذكر من الدليل عليه فغير تام على ما عرف في موضعه (واما خامسا) فلاننا سلمنا ان وجوده مبدأ للميل المستدير في البسيط دل على انه لا عائق فيه عن ذلك وما يقال من ان الطبيعة الواحدة لا تنقسم شيئا ولا يوفقها عنه ما غنا يصح في الطبيعة لكونها غير شاعرة واما في الطبع الذي هو اعم منها والكلام فيه ههنا فلا (واما سادسا) فلاننا سلمنا ان لا عائق عن الحركة المستديرة الا ذوميل مستقيم او مركب وانما يتم لو فخصر العائق في الجسم وهو ممنوع ولا نسلم ايضا امتناع وجود ما فيه ميل مستقيم او مركب عند الاجرام السماوية لان ذلك لم يثبت الا في المحدد (واما سابعا) فلاننا لاننا سلمنا ان وجود مبدأ الميل وعدم العائق

اذا عرضت على بادئ الرأى الى ما يعقله الجمهور من ذلك كانت بالاضافة اليهم شيئا ما يدرك التسام في نومه كما قال وان كثيرا من هذه ليس تلقى لها مقدمات من نوع المقدمات التي هي معقولة عند الجمهور بعشرون بها في امثال هذه المعاني بل لا سبيل الى ان تقع بها لاحدا اتباع وانما سبيلها ان يحصل بها اليقين لمن يسلك في معرفتها سبيل اليقين مثال ذلك انه لو قيل للجمهور وروى هو ارفع رتبة في الكلام منهم ان الشمس التي تظهر للعين في قدر قدمي هي نحو من مائة وسبعين ضعفا من الارض اقلوا هذا من المستحيل وان كان من يتخيل ذلك عندهم كالنائم ولا يعرفون ما في هذا المعنى بمقدمات يقع لهم التصديق بها من قرب في زمان يسير بل لا سبيل ان يتحصل مثل هذا العلم الا طريق البرهان من سلك طريق البرهان واذا كان هذا موجودا في مطالب الامور الهندسية وبالجملة في الامور التعليمية فاحرى ان يكون ذلك موجودا في العلوم الالهية اعني ما اذا صرح به للجمهور وكان شيئا ما يقبض على بادئ الرأى وشيئا بالاحلام اذ ليس يوجد في هذا النوع من المعارف مقدمات محدودة بآتي من قبلها الاقناع في العقل الذي في بادئ الرأى اعني عقل الجمهور فانه يشبه ان يكون ما يظهر به اسخوه للعقل هو عنده من قبيل المستحيل في اول امره وليس يعرض هذا في الامور العلمية بل وفي العلمية ولذلك لو قدرنا ان صناعة من الصنائع قد درت ثم توهم وجودها لكان في بادئ الرأى من المستحيل ولذلك يرى كثير من الناس ان هذه الصنائع هي من مدارك ليست باسنانية فبعضهم ينسبها الى الجن وبعضهم ينسبها الى الانبياء حتى لقد زعم ابن حزم ان اقوى الأدلة على وجود النوبة هو وجود هذه الصنائع واذا كان هذا هكذا فينبغي لمن اثرطاب الحلق اذا وجد قولاشيئا لم يجد مقدمات محدودة تزيد عنه تلك الشبهة ان لا يمتد ان ذلك القول باطل وان يطلبه من الطريق الذي يزعم المدعى انه لا توقف منها عليه وبسته مل في تعلم ذلك من طول الزمان والذي ثبت ما يقتضيه طبيعة ذلك الامر المنسلم واذا كان هذا موجودا في غير العلوم الالهية فهذا المعنى في العلوم الالهية اخرى ان يكون موجودا بعد هذه العلوم عن العلوم التي في بادئ الرأى واذا كان هذا هكذا فينبغي ان يعلم انه ليس يمكن ان يقع في هذا الجنس مخاطبة جدلية مثل ما وقعت في سائر المسائل والجدل نافع وماح في سائر العلوم ومحرم في هذا العلم ولذلك لما اكثر الناظرين في هذا العلم الى ان هذا كله من باب التكييف في الجواهر الذي لا كيفية العقل لانه لو كيفية لكان العقل الازلي والكاش الفاسد واحدا واذا كان هذا هكذا فالتة اخذ الحق من تكلم في هذه الاشياء الكلام العام ويجادل في الله بغير علم ولذلك يظن ان الفلاسفة في غاية الضعف في هذه العلوم ولذلك يقول ابو حامد ان علومهم الالهية هي ظنية وليكن على كل حال فنحن نروى ان نبين من امور محدودة ومقدمات معلومة وان كانت ليست برهانية وان لم نك نستخير ذلك الا لان هذا الراجح اوقع هذا الخيال في هذا العلم العظيم وبطل على الناس الوصول الى سعادتهم بالاعمال الفاضلة فالتة سائله وحسبه واما نحن فناتين لأمور التي حركت الفلاسفة الى اعتقاد هذه الاشياء في المبدأ الاول وسائر الموجودات ومقدار ما انتهت اليه من ذلك العقول الانسانية والشكوك الواقعة في ذلك ونبين ايضا الطرق التي حركت المتكلمين من اهل الاسلام الى ما حركتهم اليه من الاعتقاد في المبدأ الاول وفي سائر الموجودات والشكوك الدالة عليهم في ذلك ومقدار ما انتهت اليه ككتم ايكون ذلك مما يحرك من

احب

يدلان على وجود الميل بالفعل فيم الجوزان يكون ههناك شرط يتوقف وجود الميل عليه

ولا يوجد الميل لاننا سلمنا ذلك الشرط ثم ان ما ذكره من الدلائل على ان الافلاك متحركة على الاستدارة معارض بأن الاجزاء التي يدور عليها تلك على قدر حركته كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها وان النقطة بين اللتين يكونان قطبي تلك تساويان سائر النقاط المفروضة فيه فممكنه متحركا على وضع مخصوص وقطبين مخصوصين ترجيح بالمرجح ورجحنا أجابوا عنه بان ذلك المخصص لا مرعا ند الى الحركة

سواء لم نعلم بعينه (هذا) ولولم ان الفلك متحرك فلان سلم انه لا حاشا ان تكون حركته طبيعية (قوله) لان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه ممنوع لان الوضع الاول قد انعدم بتركه وهو عندكم لا يماثل غايته انه توجه الى مثله ولان سلم استحالة (فان قلت) يمكن ان يستدل على امتناع كون حركة الفلك طبيعية بطريق آخر لا يتوجه عليه ماذكر وهو ان يقال المتحرك بالاستدارة يطلب بحركته المستديرة وضعاً يتم بتركه ومثله لا يتصور من ٥٥ فاقد الارادة لان طلب الشيء المعين وتركه لا يكون الا باختلاف

الاعراض الموقوفة على الشعور والارادة (قلت) هذا منقوض بحركة الحجر من علوا الى اسفل بطبيعته فان أية نقطة تفسر في وسط المسافة يطلب بالحجر بتلك الحركة ثم يتركه (فان قلت) ليس المطلوب فيما ذكر من المثال شيء من النقط الواقعة في وسط المسافة بل المطلوب طبعاً هو الحصول في النهاية الطبيعية ومن ضرورته مرور الجسم في حركته الى تلك النقط (قلت) فكذا فيما نحن بصدده يجوز ان لا يكون الاوضاع المذكورة مطلوبة للطبيعة الفلكية بل يكون المطلوب نفس الحركة (فان قلت) الحركة ليست من الامور المطلوبة لذاتها بل حقيقة التآدي الى الغير فلا تكون مطلوبة لذاتها بل لغيرها (قلت) لان سلم ان الحركة لا تكون مطلوبة لذاتها ولان سلم ان حقيقة التآدي الى غيره فان هذا من مصطلحات الفلاسفة وما الدليل على ذلك ولا يلزم من وجودها

أحب الوقوف على الحق ويحضره على النظر في علوم الفريدين ويعمل في هذا كله على ما وفقه الله اليه (فنتقول) فاما الفلاسفة فانهم طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لاستندين الى قول من يدعونهم الى قبول قوله من غير برهان بل ربما خالف الامور المحسوسة وذلك أنهم وحدوا الاشياء المحسوسة التي دون الفلك ضربين متغسة وغير متغسة ووجدوا جميع هذا الكون المتكئون عنها متكونا بشيئ سموه صورة وهو المعنى الذي به صار موجودا بعد ان كان معدوماً من شيء سموه مادة وهو الذي منه تكون وذلك أنهم افلوا كل ما يتكون ههنا انما يتكون بشيئ سموه صورة ومن موجود غير قسموا هذا المادة ووجدوا ايضا يتكون عن شيء سموه فاعلا ومن أجل شيء سموه ايضا غاية فأثبتوا اسباباً أربعة ووجدوا الشيء الذي يتكون به المتكئون اعني صورة المتكئون والشيئ الذي عنه يتكون وهو الفاعل القمر تب له واحد اما بالتوابع واما بالجنس اما بالانواع فقل ان الانسان بالانسانا والقمر بالقمر فاما ما بالجنس فقل تولد البغل عن الفرس والحمار ولما كانت الاسباب لا تترعدهم الى غير نهاية أدخلوا سبباً فاعلاً اول باقيا فانهم من قال هذا السبب الذي بهذه الصفة هو الاجرام السماوية ومنهم من جعله مبدأ مفارقا مع الاجرام السماوية ومنهم من جعل هذا المبدأ هو المبدأ الاول ومنهم من جعله عقلاً لا دونه واكتفوا به في كون الاجرام السماوية ومبادئ الاجرام السماوية لانه وجب عندهم ايضا ان يجعلوا لها ايضا اسباباً فاعلاً اما دون الاجرام البسيطة من الامور المتكونة بعضها بعضا المتغسة فوجب ان يدخلوا من أجل التنفيس مبدأ آخر وهو معطى النفس ومعطى الصورة والحركة التي تظهر في الموجودات وهو الذي يسمى جالينوس القوة المصورة وبعض هؤلاء جعلوا هذه القوة هي مبدأ مفارق لبعض جعله عقلاً وبعض جعله نفسا وبعض جعله الجرم السماوي وبعض جعله الاول ويسمى جالينوس هذه القوة الخالق وشك هل هي الاله او غيره وهذا في الحيوان والنبات المتناسل واما في غير ذلك من النبات ومن الحيوان الغير المتناسل فانه ظهر لهم ان الحاجة فيه الى ادخال هذا المبدأ اكثر فلهذا مقدار ما انتهى اليه فحسمهم عن الموجودات التي دون السماء وخفصوا ايضا عن السموات بعد ما تنفقوا انها مبادئ الاجرام المحسوسة فاتفقوا على ان الاجرام السماوية هي مبادئ الاجرام المحسوسة المتغيرة التي ههنا ومبادئ الانواع اما مفردة واما مع مبدأ مفارق ولما خفصوا عن الاجرام السماوية فظهر لهم انها غير متكونة بالمعنى الذي به هذه الاشياء كائنة فاسدة اعني مادون الاجرام السماوية وذلك ان المتكئون بما هو متكون يظهر من أمره انه جزء من هذا العالم المحسوس وانه لا يتم سكونه الا من شيء هو جزء ذلك ان المتكئون منها انما يتكون من شيء وشيئ وفي مكان وزمان وافلوا الاجرام السماوية بشرطافي تكونها من قبل انها اسباب فاعلة بعيدة فلو كانت الاجرام السماوية متكونة مثل هذا التكون لكانت ههنا اجسام أقدم منها هي شرط في تكونها حتى تكون هي جزاً من عالم آخر فيكون ههنا اجزاء سماوية مثل هذه الاجسام وان كانت ايضا تلك متكونة لزم ان يكون قبلها اجسام سماوية اخرى وذلك الى غير نهاية فلما اقر عندهم هذا النحو من النظر وبانحاء كثيرة هذا اقر بها ان الاجرام السماوية غير متكونة ولا فاسدة بالمعنى الذي به هذه متكونة وفاسدة لان المتكئون ليس له حد ولا رسم ولا شرح ولا مفهوم غير هذا فظهر لهم ان هذه ايضا اعني الاجسام السماوية ههنا مبادئ تتحرك بها وعنهما ولا خفصوا

مع التآدي دائماً كون حقيقة هذا ذلك ولولم انها لا تكون طبيعية ولكن لان سلم انها لا تكون قسراً بقولهم لان القسراً انما يكون على خلاف الطبع ممنوع اذ لا يلزم من عدم الطبيعة استحالة كون الحركة قسراً فانما حركة المتحرك من مبدأ خارجي سواء وحد للمتحرك طبيعة تقتضي خلافها ولم توجد وما ذكره من ان العدم للبل الطبيعي لوتحرك بالقسر لزم ان تكون الحركة مع العائق كهي لامعة لا يتم على ما عرف في موضعه على انه لا يلزم من عدم كون حركتها المستديرة طبيعية ان لا يكون هناك طبيعة تقتضي ميلها الى الفلكية

الحركة فانه يجوز ان لا تكون حركاتها المستندة لطبيعية وتكون الاقلية المتحركة فيها طائفة تقتضي غير تلك الحركات وتكون تلك الحركات قسرية ولا نسلم ايضا انها لو كانت حركاتها قسرية لكانت على موافقة القاسر فوجب التشابه وانما يلزم ذلك لو كان القاسر مضمرا في الاطلاق وهو ممنوع

الفصل السادس عشر في ابطال ما ذكره من الغرض المحرك للسماء

قالوا الغرض المحرك للسماء هو التشبيه بالقول المفارقة لان حركة الفلك ارادية لماسر وكل حركة ارادية فهي لغرض فان

البدنية تشبه باني الحالة الميلانية المسماة بالارادة لاتتعلق الاشياء مشعور به يرى انفسه ترك بالارادة وجوده اولي من عدمه وذلك الشيء هو المسمى بالغرض وما يتوهم من ان لنا حركات ارادية من غير ان يكون هناك غرض كحركة العايب بالحيمة والساهي والنائم (خوابه) ان في العيب ضربا حقيقيا من الملائكة وان النائم والساهي اغمايقه لان تخيل الملائكة اواراة حالة محمولة او ازالة وصب وعدم تذكر العايب والنائم والساهي لتخيل تلك النيات لا يستلزم عدم تخيلها لان تخيل الغاية شيء والشعور بذلك التخييل شيء آخر وانحفاظ ذلك الشعور شيء ثابت يقوقف وجود التدكر على جميعها ولا يلزم من عدمه عدم التخييل لجواز ان يكون لعدم الشعور بذلك التخييل او اعدم انحفاظ الشعور واذا ظهر انه لا بد للحركة الارادية من غرض فالغرض لا يتخلو من ان يكون حسيا او عقليا لاجاز

عن مبادئ هذه فظهر لهم انه يجب ان تكون مبادئ الحركة لها وجودات ليست باحسام ولا قوى في اجسام اما كون مبادئها ليست باحسام فلانها مبادئ اولي للاجسام المحيطة بالعالم واما كونها ليست قوى في اجسام فلان الاجسام شرط في وجودها كالحال في المبادئ المركبة ههنا للحيوان لان كل قوة في جسم عندهم هي متناهية اذا كانت منقسمة بانقسام الجسم وكل جسم هو بهذه الصفة فهو كاش فاسد اعني مركبا من هيولى وصورة والهيولى شرط في وجود الصورة وايضا لو كانت مبادئها على نحو مبادئ هذه كانت الاجرام السماوية مثل هذه فكانت تحتاج الى اجرام اخرا قدم منها ولما تقررت لهم وجود مبادئ بهذه الصفة اعني ليست اجساما ولا قوى في اجسام وكان قد تقررت لهم من امر العقل الانساني ان للصور وجودين وجود معقول اذا تجردت من الهيولى ووجود محسوس اذا كانت في هيولى مثال ذلك المجزأة صورة مجزأة وهي في الهيولى خارج النفس وصورة هي ادراك وعقل وهي المجزأة من الهيولى في النفس وجب عندهم ان تكون هذه الموجودات المفارقات باطلاق عقولا محضة لانه اذا كان عقلا ما هو مفارق لغيره فمما هو مفارق باطلاق اخرى ان يكون عقلا وكذلك وجب عندهم ان يكون ما تفعله هذه العقول هي صور الموجودات والنظام الذي في العالم كالحال في العقل الانساني اذا كان العقل ايسر شيئا غير ادراك صور الموجودات من حيث هي في غير هيولى فصح عندهم من قبل ههنا ان للموجودات وجودين وجود محسوس ووجود معقول وان نسبة الوجود المحسوس من الوجود المعقول هي نسبة المصنوعات من علوم الصانع واعتقدوا لما كان هذا ان الاجرام السماوية عاقلة لهذه المبادئ وان تدبيرها لما ههنا من الموجودات انما هو من قبل انها ذوات نفوس ولما قاسوا بين هذه العقول المفارقة وبين العقل الانساني راوا ان هذه العقول اشرف من العقل الانساني وان كانت تشبه ترك مع العقل الانساني في انهم لولولاتها هي صور الموجودات ونظامها كما ان العقل الانساني انما هو يدرك من الموجودات صورها ونظامها لكن الفرق بينهما ان صور الموجودات هي علة للعقل الانساني اذا كان يستكمل بها على جهة ما يستكمل الشيء الموجود بصورته واما تلك في لولولاتها هي العلة في صور الموجودات وذلك ان النظام والترتيب في الموجودات انما هو شيء تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة واما الترتيب الذي في العقل الانساني فيما فاما هو تابع لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها ولذلك كان ناقصا جدا لان كثير من النظام والترتيب الذي في الموجودات لا يدركه العقل الذي فينا فاذا كان ذلك كذلك فاصور الموجودات المحسوسة مراتب في الوجود اخصها وجودها في المواد ثم وجودها في العقل الانساني اشرف من وجودها في المواد ثم وجودها في العقل المعقول المفارقة اشرف من وجودها في العقل الانساني ثم لها ايضا في تلك العقول مراتب متفاضلة في الوجود بحسب تفاضل تلك العقول في انفسها ولما نظر وايضا الى الحرم السماوي وراوا في الحقيقة جسم واحد اشبه بالحيوان الواحد له حركة واحدة كلية شبيهة بحركة الحيوان الكلية وهي عقلية بجميع جسامه وهذه الحركة هي الحركة اليومية وراوا ان سائر الاجسام السماوية حركاتها الجزئية شبيهة بأعضاء الحيوان الواحد الجزئية وحركاتها الجزئية فاعتقدوا لما كان ارباط هذه الاجسام بعضها ببعض ورجوعها الى جسم واحد وغاية واحدة وتعاونها على فعل واحد هو العالم بأسرها انها ترجع لمبدأ واحد كالحال في الصنائع الكثيرة التي تؤم

أن يكون الغرض المحرك لذلك حسيا لان كل غرض حسى فالدهى اليه اما حذب الملاعة او دفع مصنوعا

المفارقة ولا يخرج عن هذين لان كل متصور حسي لا يكون فيه حذب ملائم ولا دفع منافرة عند المدرك لم يصح ان يكون غرضه باعنا على النفس بالضرورة فحذب الملائم هو الشهوة ودفع المنافر هو الغضب وهما حذب الان على الفلك لانهم ما يختصان بالجسم الذي يتفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس والافلاك لا تخرق ولا تلتئم لنزول صورتهما الى صورة اخرى ولا تتكون

ولا يتسدد بتدليل صورها النوعية بعضها بعض ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف لثبوت مقاديرها زيادة وتقصها أو لا تسهّل في كيفية ثبات أشكالها واستمرارها بل لا تغير قيمها إلا في أوضاعها التي لا يتصور كون بعضها طبيعياً وأولى لأنها بساطتها تكون نسبتها إلى جميع الأوضاع على السواء نظهر أن الأجرام السماوية لا تغتفر من حال ملائمة إلى حال غير ملائمة وبالعكس فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا تكون حركاتها لأغراض حسية فتعين أن يكون الغرض أمراً

بالحركة أو يمنع والثاني باطل لأن الإرادة المنهية عن تصور عقلي لذات عاقلة مجردة بحسب ذاتها عن العوارض المادية يستحيل أن تكون نحو شيء محال ولأن طلب المحال لا يدوم أبداً الدهر إذ لا بد من اليأس من حصول ما هذا شأنه فتتوقف الحركة ولا تستمر وهو محال لأن الحركات الفلكية واجبة الدوام لأنها حاظفة للزمان الذي يمنع عليه العدم سابقاً ولحقاً فتعين أن يمكن حصوله بالحركة وحينئذ إما أن يكون عائداً إلى العالم العنصري أو إلى نفسه أو إلى أمر أعلى منها لا يسيل إلى الأول والثالث والأخير مستحيل الكامل بالنقص أو أعلى الثالث وهو أن يكون الغرض عائداً إلى الأعلى فظاهر لأن العالي كامل وقد استنفاد كما لا من السافل الذي هو ناقص وأما على الأول وهو أن يعود الغرض إلى السافل فلأن السافل ذلك الغرض إلى السافل يجب أن يكون أولى بالقياس إلى الفلك

وهو واحد فإما أن يرجع إلى صناعة واحدة رئيسة فاعتقدوا المكان هذا أن تلك المبادئ المغارقة ترجع إلى مبدأ واحد مغارق هو السبب في جميعها وأن الصور التي من هذا المبدأ والنظام والترتيب الذي فيه هو أفضل الموجودات التي للصور والنظام والترتيب الذي في جميع الموجودات وأن هذا النظام والترتيب هو السبب في سائر النظميات والترتيبات الذي يصادونه وأن العقول تتفاضل في ذلك بحسب حالها منه في القرب والبعد والاول عندهم لا يعقل إلا ذاته وهو يتعقل ذاته يعقل جميع الموجودات بأفضل وجود وأفضل ترتيب وأفضل نظام ومادونه فهو غايهاو بحسب ما يعقله من الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الأول وإن تفاضلهما في تفاضلهما في هذا المعنى ولزم على هذا عندهم أن لا يكون الأقل شرفاً يعقل من الأشرف ما يعقل الأشرف من نفسه ولا الأشرف يعقل ما يعقل الأقل شرفاً من ذاته أعني أن يكون ما يعقل كل واحد منهما من الموجودات في مرتبة واحدة لأنه لو كان ذلك كذلك لكانا متعدين ولم يكونا متعددين فمن هذه الجهة قالوا أن الاول لا يعقل إلا ذاته وأن الذي يليه ما يعقل الا لاول ولا يعقل مادونه لأنه معلول ولوعقله أعاد المعلول علة وأعتقدوا أن ما يعقل الا لاول من ذاته هو علة لجميع الموجودات وما يعقله كل واحد من العقول التي دونها فمما هو علة الموجودات الخاصة بذلك العقل أعني بتخليقها وهما علة لذاته وهو العقل الإنساني بحسب علمه فعلى هذا ينبغي أن يفهم مذهب الفلاسفة في هذه الاشياء التي حركتهم إلى مثل هذا الاعتقاد في العالم فإذا تأملت قايست بقول أقوام من الاشياء التي حركت المتكاملين من أهل الملّة أعني المعتزلة أولاً والاشعرية ثانياً إلى أن اعتقدوا في المبدأ الاول ما اعتقدوه أعني أنهم اعتقدوا أن ههنا ذاتاً غير جسمانية ولا في جسم حية عالمة مريدة قادرة متكاملة سمعية بصيرة لأن الاشعرية دون المعتزلة اعتقدوا أن هذه الذات هي النافذة لجميع الموجودات بلا واسطة والعالمية لها علم غير متناه إذ كانت الموجودات غير متناهية ونفوا العمل التي ههنا وأن هذه الذات الحية العالمة المريدة السمعية البصيرة القادرة المتكاملة موجودة مع كل شيء وفي كل شيء أعني متصلة به اتصال وجود وهذا الظن يظن به أنه تلخه شذائعات وذلك أن ما هذا صفة من الموجودات فهو ضرورة من جنسها نفس لأن النفس هي ذات ليست بجسم حية عالمة قادرة مريدة سمعية بصيرة متكاملة فهو لا يوضع ومبدأ الموجودات نفساً كلية مفارقة للمادة من حيث لم يشتر وأوسع كرا الشكر التي تلزم هذا الوضع وأظهرها على القول بالصفات أن يكون ههنا ذات مركبة قديمة فيكون ههنا تركيب قديم وهو خلاف متضمنه الاشعرية من أن كل تركيب محدث لأنه عرض وكل عرض عندهم محدث ووضعه واعم هذا في جميع الموجودات أمعا لا جائرة ولم يروا أن فيها ترتيباً ولا نظاماً ولا حكمة اقتضتها طبيعة الموجودات بل اعتقدوا أن كل موجود فيه كن أن يكون بخلاف ما هو عليه وهذا يلزمهم في العقل ضرورة وهم مع هذا يرون في المصنوعات التي شهبوا بها المطبوعات نظاماً وترتيباً وهذا يسمى حكمة ويسمون الصانع حكماً والذي أقنعوا به في أن في الكل مثل هذا المبدأ وهو أنهم شهبوا الأفعال الطبيعية بالأفعال الإرادية فقالوا كل فعل بما هو فاعل فهو صادر عن فاعل مريد قادر حي عالم وأن طبيعة الفعل بما هو فاعل تقتضي هذا أو أقنعوا في هذا بأن قالوا ما سوى الحى فهو جمادوميت والميت لا يصدر عنه فعل فمما سوى الحى لا يصدر عنه فعل فجعلوا الأفعال

(٨ - تماقت ابن رشد) والالم يصلح غرضه وحينئذ يستفيد الفلك تلك الاولوية من السافل بإصال كماله إلى على أن العالم العنصري أحقر بالنسبة إلى اجرامها السرى بقرينة أن فلكها لا جواهرها آمنة من الفساد بخلاف العالم العنصري وليس لجموعها بالنسبة إلى الاجرام الفلكية قدر يمتد به بل إلى واحد من الافلاك فحصله عن حجمه ووعاها فتعين أن يكون الغرض عائداً إلى أنفسها وحينئذ لا يخلو من أن يكون ذلك الغرض نيسل ذات أو نيسل صفة لذات أو نيسل شيء ذات أو صفة لذات لا يسيل إلى الاول

لأن قيل الذات لا يكون الأدفة فكان أذائت الحركة وهو محال لا يستلزامه انقطاع الزمان ولا الى الثاني لان قيل الصفة لا يتصور الا اذا انتقلت من محالها الى محالها بالحركة وهو محال لما تقر من ان الاعراض يمنع عليها الانتقال فيكون الغرض يمنع الحصة وبالحركة وقد عرفت استحالة كون الغرض كذلك وان لم تنتقل هي بعينها بل حصل ما يغايرها فمانيات هي بل شبيهها هو الذي قيل فتمين الثالث وهو ٥٨ أن يكون الغرض نيل نسبة ذات وصفة فيكون للفلك معشوق موجود وهي بطلب الشبه

به فالملبوس اما أن يكون نيل الشبه المستقر أي شبه واحد لا يقدار ان يزل أحد الامر من اما انقطاع الحركة أو طلب المحال أو يكون نيل الشبه الغير المستقر أي شبه بعد شبه بحيث ينقضي شبه ويحصل شبه آخر ولا يخلو اما أن يحفظ نوعه بتعاقب الأفراد ولا يحفظ والثاني باطل والالزم وقوف الفلك فاذا نيل المطلوب شبه محفوظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية فهذه المشابهات الغير المنتهية مع المعشوق اما من حيث برأيه من القوة أو من حيث انه بالقوة والثاني محال لان كونه بالقوة نقصان فلا يكون مطلوباً فيكون المطلوب حصول المشابهات الغير المنتهية مع المعشوق في صفات كمال غير متناهية فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية ولا يجوز أن يكون ذلك المعشوق المشبه به واجباً والا لكان المشبه به في جميع السموات وأحد الأن المطالب متى كان واحداً

الصادرة عن الامور الطبيعية ونفوع ذلك أن يكون للأشياء الحسية التي في الشاهد أفعال وقالوا ان هذه الأفعال تظهر مقترنة بالخي الذي في الشاهد أفعالها على الخي الذي في الغالب فلم يزم أن لا يكون في الشاهد حصة لان الحصة انما تثبت للشاهد من أفعاله وأفعاليت شعري من أين حصل لهم هذا الحكم على الغائب والطريق التي سلكوها في إثبات هذا الصانع هو ان المحدث له محدث وان هذا الامر الى غير نهاية فيستمر الامر ضرورة الى محدث قديم وهذا صحيح لكن ليس يتبين من هذا ان القديم ليس هو جسمه فان ذلك يحتاج ان يضاف الى هذا ان كل جسم ليس قدما فله قديم شكوك كثيرة وليس يكفي في ذلك بيانهم ان العالم المحدث اذ قد يكون أن يقال ان المحدث له جسم قديم ليس فيه شيء من الاعراض التي استدلتم منها على ان السموات محدثة لامن الدورات ولا من غير ذلك مع انكم تضعون مركباتكم او لما وضعوا ان الجسم السماوي يكون وضعوه على غير الصفة التي تفهم من السكون في الشاهد وهو ان يكون من شيء وفي زمان ومكان وفي صفة من الصفات لا في كليته لانه ليس في الشاهد جسم يتكون من لا جسم ولا وضعوا الفاعل له كالفاعل في الشاهد وذلك ان الفاعل الذي في الشاهد انما فعله أن غير الموجود من صفة الى صفة لان غير العدم الى الوجود بل يحوله اعني الموجود الى الصورة والصفة النفسانية التي يتقل بها ذلك الشيء من موجود ما الى موجود ما بخلاف له بالجوهر والحد والامم والفعل كما قال الله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين الآية ولذلك كان القدماء يرون ان الموجود باطلا في لا يتكون ولا يفسد فذلك اذا سلم لهم ان السموات محدثة لم يقدروا ان يبينوا انها اول المحدثات وهو ظاهر ما في الكتاب العزيز في غير ما آية مثل قوله تعالى أولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا آية وقوله سبحانه وكان عرشه على الماء وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان الآية وأما الفاعل عندهم فيعمل مادة المتكون وصورته ان اعتقدوا ان له مادة أو فاعله بجملة ان اعتقدوا انه بسيط كما يعتقدون في الجوهر الذي لا يتجزأ وان كان ذلك كذلك فهذه النوع من الفاعل انما يغير العدم الى الوجود عندا يكون اعني كون الجوهر الغير المنقسم الذي هو عندهم اسطقس للاجسام أو بغير الوجود الى العدم عندا الفساد اعني عند فساد الجزء الذي لا يتجزأ وبين أنه لا يلقب الضد الى ضده فانه لا يعود نفس العدم وجودا ولا نفس الحرارة برودة واذن المعدوم هو الذي يعود موجودا أو الحار بارداً أو البارد حاراً ولذلك قالت المعتزلة ان العدم ذات ما الا أنهم جعلوا هذه الذات متغيرة من صفة الوجود قبل كون العالم والا قائل التي ظنوا من قبلها انه يلزم عنها ان لا يكون شيء من شيء هي أقاويل غير صحيحة واقنعها انهم قالوا لو كان شيء من شيء لزم الامر الى غير نهاية (والجواب) ان هذا انما يمنع من ذلك ما كان على الاستقامة لانه لو جب ما لانهاية له بالفعل وكان دورا فليس يمنع مثل أن يكون من الهواء نار ومن النار هواء الى غير نهاية والموضوع أزلي فان معتمدهم في حدوث الكل هو ان لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والكل الموضوع للحد وادث لا يخلو عن الحوادث فهو حادث واحد وما يلزمهم من الفساد في هذا الاستدلال اذا سلمت لهم هذه المقدمة هو انهم لم يتردوا الحكم لان ما لا يخلو عن الحوادث في الشاهد هو حادث على انه حادث من شيء لامن لا شيء وهم يصفون ان الكل حادث من لا شيء وأيضا قال هذا الموضوع عند الفلاسفة وهو الذي يسمونه المادة الاولى ليس يخلو عن الجسمية والجسمية

المطابقة

كان الطالب لا محالة واحداً وليس كذلك لان حركة الافلاك متخلفة في الجهة والسرعة

والبطء ولان يكون جرم فلكياً أو نفساً فلكياً والا لكانت حركة المشبه والمشبه به متفقة في النهج والسرعة والبطء وليس كذلك ولا عقلاً واحداً الما فرقتين أن يكون المشبه به عقلاً ولا متحركة هي بالفعل من جميع الوجوه وتشبهها النفس الفلكية حتى لا يبقى فيها شيء بالقوة لا على معنى ان تلك النفس الفلكية تخرج الى كل كمالها بالفعل في وقت ما بحيث لا يبقى فيها من الكمالات

الممكنة لها شئ بالقوة في ذلك الوقت فانها لو كانت كذلك لصادف عقل لا مجردا بالكتابة ولم يبق حركته للفلك في قطع حركته وقد عرفت
 ان ذلك محال بل على معنى انها تقصد بالتشبيه اخراج كمالها الى الفعل ولا كمالها لتخرج كمالها الى الفعل دفعه بل على سبيل
 التدرج شيئا بعد شئ الى النهاية والكمالات اللائقة به منها ما هو بحسب جسمه من حيث انه جسم وهو اخراج الاوضاع التي فيه بالقوة
 الى الفعل اذ ليس بالقوة فيه غير ما هو منها ما هو بحسب نفسه وليس ذلك هو الاوضاع بل ٥٩ امر آخراجل وأعلى فالأفلاك بأخراجها

الاوضاع الممكنة التي
 لأجرامها من القوة الى
 الفعل يحصل لها التشبه
 في كونها بالفعل الى المبادئ
 العالية فتقتبس بتشبهها
 المذكور كمالات متوالية
 فكل نفس من هذه
 النفوس ينبعث عنها بما
 ينال من مبدئها القدسي
 حركة وتلك الحركة قد
 لتحصيل كمال بشرق عليها
 وكل اشراق يوجب شوقا
 وحركة مستدعية لاشراق
 آخر وهكذا من غير
 انقطاع ولا توقف في
 حركاتها المعقدة لتحصيل
 كمالات على التوالي وبهذا
 ظهر ان ما ظن جماعة من
 أكابر الفضلاء أن الحكماء
 ذهبوا الى أن حركات
 الأفلاك المجردة اخراج
 الاوضاع من القوة الى
 الفعل الا لا يبق في الفلك
 شئ بالقوة وشئوا عليهم
 بان الواحد منها لو أخذ
 ينتقل في زوايا الدوائر فلا
 أن مقصوده أن يخرج
 أوضاعه التي بالقوة الى
 الفعل بعد جاهل المجنوننا
 من قبيل بعض الظن اذ
 الحكماء لم يذهبوا الى أن
 حركاتهم مجرد ذلك بل طلبوا

المطلقة عندهم غير حادثة والمقدمة الفائلة ان ما لا يتخلو عن الحوادث حادث است بحكمة الاما لا يتخلو
 عن حادث واحد بعينه واما ما لا يتخلو عن حوادث في واحدة بالجنس ليس لها أول فن أن يلائم أن
 يكون الموضوع لها حادثا وهذا ما شرع به المتكلمون من الاشعرية وأضافوا الى هذه المقدمة مقدمة
 ثانية وهوانه لا يمكن أن توجد حوادث لانها لا نهاية لها أي لا أول لها ولا آخر وذلك هو واجب عند الفلاسفة
 فهذه ونحوها هي الشناعات التي يلزم وضع هؤلاء وهي أكثر كثير من الشناعة التي تلزم الفلاسفة
 ووضعتهم أيضا ان الفاعل الواحد بعينه الذي هو المبدأ الأول هو فاعل لجميع ما في العالم من غير وسط
 وذلك أن هذا الوضع يخالف ما يحسن من فعل الاشياء بعضها في بعض وأقوى ما أقنه وابه في هذا المعنى
 أن الفاعل لو كان مفعولا لمر الامر الى غير نهاية وانما كان يلزم ذلك لو كان الفاعل انما هو فاعل من جهة
 ما هو مفعول والمحرك محرك من جهة ما هو محرك وليس الامر كذلك بل الفاعل انما هو فاعل من
 جهة ما هو موجود بالفعل لان المعلوم لا يفعل شيئا والذي يلزم عن هذا هو أن تنتهي الفاعلات المفعولة
 الى فاعل غير مفعول أصلا لان ترتفع الفاعلات المفعولة كما طن القوم وأيضا فان الذي يلزم نتيجتهم من
 المحال أكثر من الذي يلزم مقدماتهم التي منها صاروا الى نتيجتهم وذلك انه ان كان مبدأ الموجودات
 ذاتا ذات حيا وقوة علم وقدرة ارادة وكانت هذه الصفات زائدة على الذات وتلك الذات غير جسمانية
 وليس بين النفس وهذا الما وجود فارق الا أن النفس هي في جسم وهذا الموجود هو نفس ليس في
 جسم وما كان بهذه الصفة فهو ضروري مركب من ذات وصفات وكل مركب فهو ضروري محتاج الى
 مركب اذ ليس يمكن أن يوجد شئ مركب من ذاته كماله ليس يمكن أن يوجد شئ مركب من ذاته لان
 التكوين الذي هو فعل المكون ليس هو شيئا غير تركيب المتكون والمكون ليس شيئا غير المركب
 وبالجملة فيمكن أن لكل مفعول فاعلا كذلك لكل مركب مركبا فاعلا لان التركيب شرط في وجود
 المركب ولا يمكن أن يكون الشئ هو علة في شرط وجوده لانه كان يلزم أن يكون الشئ علة نفسه ولذلك
 كانت المتزلة في وضعهم هذه الصفات في المبدأ الأول راجعة الى الذات لازمة عليها على نحو ما يوجد
 عليه كثير من الصفات الذاتية الكثير من الموجودات مثل كون الشئ موجودا وواحد او ازيد او غير
 ذلك أقرب الى الحق من الاشعرية ومذهب الفلاسفة في المبدأ الأول هو قريب من مذهب المتزلة
 فقد ذكرنا الامور التي حركت الفريتين الى مثل هذه الاعتقادات في المبدأ الأول والشناعات التي
 تلزم الفريتين أمما التي تلزم الفلاسفة بقدر ما توفها أبو حامد وقد تقدم الجواب عن بعضها وعن بعضها
 سيأتي بعد واما التي تلزم المتكلمين من الشناعات فقد أشرنا نحن في هذا الكلام الى أعيانها وليرجع
 الى تمييز مرتبة قول قول من الاقوال التي يقرها هذا الرجل في هذا الكتاب من الاتباع ومقدار ما يفيد
 من التصديق على ما شرطنا وانما اضطررنا الى ذكر الاقوال المجردة التي حركت الفلاسفة الى تلك
 الاعتقادات في مبادئ الشكل لان منها يتأتى جوابهم لمقصودهم فيما يلزم منهم من الشناعات وذكرنا
 الشناعات التي تلزم المتكلمين أيضا لان من العدل ان يقام بحجته في ذلك ويناب عنهم اذ لم يحتجوا
 بها ومن العدل كما يقول الحكماء أن يأتي الرجل من الحجج لمقصودهم مثل ما يأتي نفسه أعني أن يجهد
 نفسه في طلب الحجج لمقصودهم كما يجهد نفسه في طلب الحجج لذهبه وان يقبل لهم من الحجج النوع الذي

للشكالات اللائقة بهما ما هو بحسب جسمه وهو الاوضاع ومنها ما هو بحسب نفسه وهو أجل وأعلى منها وتحققه ان الفلك متحرك
 ويستخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع شبه الى القول التي هي بالفعل من
 جميع الوجوه ثم اذا زال وضع زال ذلك التشبيه الذي كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل وضع آخر حصل شبه آخر فيمكن أن نوع الوضع
 يهبط بتماقيب الاوضاع يهبط نوع التشبه بحسب تماقيب المشابهات ويقبل بواسطة تلك المشابهات الفيض من مبدئه فهذه تلك

أربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة الأوضاع ثم سلسلة التشبهات ثم سلسلة الأدراكات والحركات والأوضاع كالات
للجسم وأما التشبهات وما يترتب عليها فهي كالات لنفس (هذا) على أن تعاقب تلك الأوضاع بسلسلة من الخبير على العالم السفلي
أف بحسب اختلاف الأوضاع الأجرام النيرة يختلف آثارها في الأجرام السفلية وتبع تلك الآثار من الخبير ما أنت خبير بمجراته
وان لم يكن لتاسيل الى الاحاطة بتفاصيله ٦٠ فالأفلاك تشبه بالمبادئ بأخراج الأوضاع الممكنة من القوة الى الفعل في كونها

بالفعل را شاع عنه الخبير
على السافلات ويقع
السافل وان لم يكن مقصودا
من حركات الأفلاك قصد
كما عرفت لكنه مقصود
تبعاً من حيث أنها تشبه
بالسقول وليس حال
الإنسان المنتقل في زوايا
الدار كذلك فلا ورود لما
ذكره من التشبيح ثم
انه لا استبعاد في ان يحصل
للفؤوس الفلكية بسبب
اخراجها الأوضاع الممكنة
لأجرامها من القوة الى
الفعل استبعادات ترتب
عليها فيضانات الكالات
دون النفوس الانسانية
اذ هي مختلفة بالحقبة
فيجوز أن يكون
استعدادها محض
الكالات أقوى من
استعداد النفوس البشرية
فإن استعدادها محض
الكالات بأخراج الأوضاع
الممكنة لأجرامها من القوة
الى الفعل ففيض تلك
الكالات عليها من
مبدئها بخلاف النفوس
الانسانية هذا غاية تقرير
ما ذكره وفي هذه المسئلة
(جوابه) أنا اناسم ان
الحركة الفلكية ارادية

بقوله لنفسه (فقد قول) اما ما شنعوا به من ان المبدأ الأول اذا كان لا يعقل الا ذاته فهو جاهل بجميع
ما خلق فلما كان يلزم ذلك لو كان ما يعقل من ذاته شيئاً هو غير الموجودات باطلاق واغما المعنى هو ان الذي
يعقله من ذاته هو الموجودات بأشرف وجوداته العقل الذي هو علة لوجودات لا يعقل الموجودات
من جهة انها علة لعقله لا كالحال في العقل من جهة اني قولهم انه لا يعقل مادونه من الموجودات أي انه
لا يعقلها بالجهة التي يعقلها نحن بها بل بالجهة التي لا يعقلها موجوده سواء سبحانه لانه لو عقله موجود
بالجهة التي يعقلها هو اشاركه في علمه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وهذه هي الصفة المختصة به تعالى
ولذلك ذهب بعض المتكلمين ان له صفة تخصه سوى الصفات السبع التي اشتهر بها تعالى ولذلك لا يجوز
في علمه ان يوصف بأنه كلي ولا جزئي لان الكلي والجزئي معلولان عن الموجودات وكلا العلمين كاش وفاسد
وسنبين هذا أكثر عند التكامل بل يعلم الجزئيات أولاً يعلمها على ما جرت به عادتهم في فرض هذه المسئلة
وسنبين ان المسئلة مستحيلة في حق الله تبارك وتعالى وهذه المسئلة انحصرت بين قسمين ضروريين
(أحدهما) ان الله لو عقل الموجودات على انها علة لعلمه للزم ان يكون عقله كائنًا فاسداً وان يستكمل
الأشرف بالآخس ولو كانت ذاته غير عاقلة الاشياء ونظامها الكان ههنا عقل آخر اس هو ادراك صور
الموجودات على ما هي عليه من الترتيب والنظام واذا كان هذان الوجهان مستحيلين لزم ان يكون
ما يعقله ذاته هي الموجودات بوجوده أشرف من الموجود الذي صارت به موجودة والشاهد على ان
الموجود الواحد بعينه يوجد له مراتب في الوجود هو ما يظهر من أمر اللون فان اللون نجد له مراتب في
الوجود بعضها أشرف من بعض وذلك ان آخس مراتبه هو وجوده في الهيولى وله وجود أشرف من
هذا وهو وجوده في البصر وذلك ان هذا الوجود وهو وجود اللون مدرك لذاته والذي له في الهيولى
هو وجود جادى غير مدرك لذاته وقد تبين أيضاً في علم النفس ان اللون وجوداً أيضاً في القوة الخيالية
وانه أشرف من وجوده في القوة الباصرة وكذلك تبين أن له في القوة الدائرة وجوداً أشرف من وجوده
في القوة الخيالية وأن له في العقل وجوداً أشرف من جميع هذه الموجودات وكذلك نعتقد ان له في
ذات المبدأ الأول وجوداً أشرف من جميع وجوداته وهو الذي لا يمكن ان يوجد وجوده أشرف
منه وأما ما حكاه عن الفلاسفة في ترتيب فيضان المبادئ المفارقة عنه وفي عدم ما يفيض عن مبدأ مبدءاً
من تلك المبادئ فشي لا يقوم برهان على تحصيل ذلك وتحديده ولذلك لا ياتي التحديد الذي ذكره في
كتب القدماء وأما كون جميع المبادئ المفارقة وغير المفارقة فائضة عن المبدأ الأول وأن فيضان هذه
القوة الواحدة صار العالم بأسره واحداً وبها ترتبط جميع أجزائه حتى صار الكل ثم فعلاً واحداً كالحال
في بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والاعضاء والأفعال فانه انما صار عند العلماء واحداً موجوداً
بقوة واحدة فيه فاضت عن الأول فأمر أجمعوا عليه لان السماء عندهم بأسرها هي بمنزلة حيوان واحد
والحركة اليومية التي لجميعها هي كالحركة الكلية في المكان للحيوان والحركات التي لأجزاء السماء
هي كالحرركات الجزئية التي لأعضاء الحيوان وقد قام عندهم البرهان على أن في الحيوان قوة واحدة
بها صار واحداً وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلاً واحداً وهو سلامة الحيوان وهذه القوى
مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدأ الأول ولولا ذلك لافترقت أجزاؤه ولم تبقى طرية عين فان كان

وما ذكره والبيان من الدلائل فقد عرفت صفة ولو سلم فلان سلم لزوم غرضه من الحركة ولم لا يجوز
أن يكون الغرض من الحركة وما يقال من ان حقيقة التناهي الى الغرض فلا تكون مصلوبة لذاتها فقد عرفت ما فيه ولو سلم ذلك
فلان سلم ان الغرض لا يكون حسيماً (قوله) لان الداعي اليه اما الشهوات أو الغضب وهما محالان على الفلك (قلنا) لان سلم استحالة ما على
الفلك فان اللازم في البسيطة هو تشابه أجزائه المفروضة في الحقيقة وأما تشابه أحواله فغير لازم ومن الجائز أن يكون للفلك شهوات غير

كل ذلك في واحد من كماله فلا يجب التشابه فيما ذكر فلا يثبت تعدد العقول كما زعموا (وقال الامام الغزالي) نقول لهم ما ذكرتموه من ان الغرض اعني التشابه بالعقل حاصل بالحركة المعنوية فلم كانت الحركة الاولى مشرقية وهلاك كانت حركات الكل الى جهة واحدة وان كان في اختلافها نفع للعالم المعنوي فهو لا يختلف بالعكس فان كل ما ذكرناه من حصول الحوادث باختلاف الحركات من التثنيات والتدريجات وغيرها ٦٢ يحصل بعكسه وايضا يمكن ان الحركة الى الجهة الاخرى قابلية لا تتحرك مرة من جانب ومرة

سائر الموجودات وتوهمنا من بيننا هذه وهو عني قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال واغما عرض للقوم ان يقولوا ان هذه الراسات التي في العالم وان كانت كما اصادرة عن المبدأ الأول ان هذه اصدرة بلا واسطة وهذه اصدرة بواسطة عند السلوك والترقي من العالم الاسفل الى العالم الاعلى وذلك انهم وجدوا اجزاء الفلك بعضها من اجل حركات بعض فتنسبونها الى الاول فالاول حتى وصلوا الى الاول باطلاق فلاح لهم نظام آخر وفعل اشتركت فيه جميع الموجودات اشتركا واحدا والوقوف على الترتيب الذي ادركه في الموجدات عند الترتيب الى معرفة الاول عسير والذي تدركه العقول الانسانية منه اغما هو مجمل السكون الذي حرك القوم ان اعتمدوا انها مرتبة عن المبدأ الأول بحسب ترتيب الافلاك في الموضع وانهم رأوا ان افلاك الاعلى فيما يظهر من أمره اشرف مما في تحتها وان سائر الافلاك تابعة له في حركته فاعتقدوا ان كان هذا ما حكى عنهم من الترتيب بحسب المكان والاقايل ان يقول لعل الترتيب الذي في هذه اغما هو من اجل الفعل لامن اجل الترتيب في المكان وذلك انه لما كان يظهر ان افعال هذه الكواكب اعني السيارة حركاتها من اجل حركات الشمس فلعل المحركين لها اغما قد دون في تحريكها تحريك الشمس وتحريك الشمس عن الاول فلذلك ليس يلقي في هذا المطلب مقدمات يقينية بل من جهة الاولى والاغلب واذا قد تقر هذا فلنرجع الى ما كنا بسبيله (قال ابو حامد) الجواب الثاني هو ان من ذهب الى قوله لا يخرج عنه (قلت) هذه حجة من يوجب ان يكون الاول بعقل من ذاته انه مدد اقد عقل ذاته عقلا ناقصا واما ما اعترض ابو حامد على هذا فانه ان كان عقل ما هو له مدد فلا يخلو ان يكون ذلك لهلة او لا غير لهلة فان كان لهلة لم يكن الاول لهلة ولا لهلة للاول وان كان لغير لهلة وجب ان يلزم عنه كثرة وان لم يعلم فان لم يمت عنه كثرة لم يكن واجب الوجود لان واجب الوجود لا يكون الا واحدا والذي يصدر عنه اكثر من واحد هو ممكن الوجود والممكن الوجود مفتقر الى لهلة فقد بطل قولهم ان يكون الاول واجب الوجود وان يعلم لهلة (قال) واذا كان كون المعلول عالما بالهلة ليس من ضرورة وجوده فاحرى ان لا يكون من ضرورة كون الهلة ان تكون عارفة معلولا (قلت) هذا الكلام سفسطائي فانه اذا فرضنا الهلة عقلا وعقل معلوله فانه ليس يلزم عن ذلك ان يكون ذلك لهلة زائدة على ذاته بل كنهس ذاته اذ كان صدور المعلول عنه شيئا تابع لذاته ولان كان صدور المعلول عنه شيئا تابع لذاته ولان كان صدور المعلول عنه لالهة بل لذاته يلزم ان يكون يصدر عنه كثرة لان ذلك على اصلهم واجمع لذاته ان كانت ذاتة واحدة صدر عنه واحد وان كانت كثيرة صدر عنها كثرة وما وضع في هذا القول من ان كل معلول فهو ممكن الوجود فان هذا اغما هو صادق في المعلول المركب فليس يمكن ان يوجد مركب وهو ازل في كل ممكن الوجود عند الفلاسفة فهو محدث وهذا شيء قد صرح به ارسطاطاليس في غير ما موضع من كتبه وسنبين هذا من قوائم بعد بياننا اكثر عند الكلام في واجب الوجود واما الذي يسمى ابن سينا بممكن الوجود فهو هذا الممكن الوجود معلول باشتراك الاسم ولذلك ليس كونه محتاجا الى الفاعل ظاهرا من الجهة التي منها ظهر حاله الممكن (قال ابو حامد) الاعتراض الثالث هو ان عقل المعلول الاول الى قوله هو لا في الهوس (قلت) الكلام ههنا في العقول هو في موضعين (أحدهما) فيما به عقل وما لا به عقل وهي مسألة خاض

من جانب احتياج العالم الى كماله ان كان في اسس تنفاه كل ممكن كمال وافتايل ان يقول لهم ان يتخاموا عنده بان المقصود بيان غرض الافلاك في حركاتها الارادية لا بيان غرض اختيار الجهة وما ذكرته لا ينصرف فيما هو المقصود وغرض اختيار الجهة امر لا يتهدي العقول الى اكنة ذلك والسنة ندي الاطلاع على جميع اسرار ملكوت السموات فان النفوس الانسانية التي هي في عالم الغربة والانغماس في كدورات الطبيعة وظلمات الهوى لا تطلع على جميع ما في العالم المعنوي الذي هو اقدر واخص بالنسبة الى اجرام الافلاك ونفوسها فانه كيف على جميع ما في عالم الافلاك الفصل السابع عشر في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطالعة على جميع الجزئيات الحادثة مما كان وما سيبكون وما هو كاش في الحال قالوا جميع الامور الكائنة مما تخفى او يستحق او هو متحقق في الحال مرتبة

في المبادئ الهية من العقول المجردة والنفوس الفلكية اما ان رساها في العقول فعلى الوجه الكلوي وقد سبق الكلام فيما فيه واما في النفوس الفلكية فعلى الوجه الجزئي على رأي المشائين اذ ليس للافلاك نفوس مجردة عندهم وعلى الوجهين جميعا على رأي الشيخ أبي علي لانه يثبت للافلاك نفوسا مجردة متعلقة باجرامها اكتفوا في نفوسنا بابتداءنا ونفسنا متعلقة في اجرامها كقوتنا باطانة التي ترتسم صور الجزئيات فيها الان الافلاك اساطير لا تختص تلك القوت بجزء معين منها بل جميع اجزائها بخلاف

الإنسان فإن تلك القوة لا يتناقض الدماغ وزعموا أن هذا هو المراد مما أورد في الشرع الشريف من كون جميع الحوادث مكتوبة في اللوح المحفوظ فإن اللوح عبارة عن النفوس الفلكية وانتقاشها بصور الجزئيات هو المراد من كونها مكتوبة في اللوح لأن اللوح جسم مسطح من درة بيضاء كتب عليها ما كان وما سيكون وما هو كائن في الحال كما يكتب للصبيان على الألواح لأن الحوادث الجزئية غير متناهية وكل جسم فهو متناهي المقدار ولا يمكن أن يكتب على سبيل التفصيل أمور ٦٣ غير متناهية على جسم متناهي

المقدار وهو هذا بناء على ما زعموا من قدم العالم وعندنا العالم حادث بجميع ما فيه فلا تكون جزئياته غير متناهية فلا استحالة في أن يكتب على لوح متناهي المقدار جميع ما كان وما سيكون إلى يوم القيامة كما نطق به قول رسول الله صلى الله عليه وسلم جف القلم عما هو كائن إلى يوم القيامة نعم لو قيل بكون الحوادث بأجمعها حتى الحوادث في دار الآخرة إلى النهاية مكتوبة في اللوح لم يتصور اتساع الجسم المتناهي المقدار على النفوس الدالة عليها على سبيل التفصيل اللهم الأعلى ضرب آخر لا تقدر على إكتناها القوى البشرية ثم إن الامام الغزالي رحمه الله تعالى نقل عنهم حجة لا تدان هذا المطالب محصلها هو أن حركة الفلك إرادية لما تقدم والحركة الإرادية لا تكفي في وقوع الإرادة السكينة لأن الداخل في الوجود جزئي مدس من جزئياتها ونسبة الإرادة الكلية إلى جميع الجزئيات واحدة

فيها القدر وأما الكلام في ما صدر عن أفانوس رداً على ابن سينا بالقول الذي حكاه ههنا عن الفلاسفة وتجرد هو اللرد عليهم فتوهم أنه رد على جميعهم وهذا كما قال تقي من قال في الهوس وليس هذا القول لاحد من القدماء وهو قول ليس يقوم عليه برهان الا ما ظنوا من أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد وهذه القضية ليست في الفاعلات التي هي صور في مواد كالحال في الفاعلات التي هي صور مجردة من المادة فانه ليس ذات العقل المعلوم عندهم الا ما يعقل من مبدئه ولا ههنا شائتان أحدهما ذات والآخر معنى زائد على الذات لأنه لو كان ذلك لكان مركباً أو بسيطاً لا يكون مركباً أو الفرق بين العلة والمعلول أن العلة الأولى وجودها بذاتها أعني في الصور والمفارقة والعلة الثانية بالإضافة إلى العلة الأولى لأن كونها معلولة هو نفس جوهرها وليس هو معنى زائد عليها كالحال في المعلولات النارية مثال ذلك أن اللون هو شئ موجود بذاته في الجسم وكونه علة للبصر هو من حيث هو مضاف والبصر ليس له وجود الا في هذه الاضافة ولذلك كانت المجردة من الهيولى جواهر من طبيعة المضاف ولذلك اتحدت العلة والمعلول في الصور والمفارقة للواد لذلك كانت الصور والحسية من طبيعة المضاف كما تبين في كتاب النفس (قال أبو حامد) الاعتراض الرابع أن نقول التثليث إلى قوله زائدة عليها (قلت) الذي يقوله أن الجسم السماوي هو عندهم مركب من مادة وصورة ونفس فيجب أن يكون في العقل الثاني الذي صدر عنه أربعة ممان معنى تصدر عنه الصورة ومعنى تصدر عنه الهيولى اذ ليس أحد هذين علة مستقلة للثانية بل المادة علة للصورة بوجه والصورة علة للمادة بوجه ومعنى صدر عنه النفس ومعنى صدر عنه المحرك للفلك الثاني فيكون فيه تريب ضرورية القول بأن الجسم السماوي مركب من صورة وهيولى كسائر الاجسام هو شئ غلط فيه ابن سينا على المشائين بل الجرم السماوي عندهم جسم بسيط ولو كان مركباً لفسد عندهم ولذلك قالوا فيه انه غير كائن ولا فاسد ولا فيه قوة على المتناقضين ولو كان كما قاله ابن سينا لكان مركباً كالحيوان ولو سلم هذا كان التريب لازماً لمن يقول ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وقد قلنا ان الوجه الذي به هذه الصور بعضها أسباب لبعض وكونها أسباباً للأجرام السماوية وما دونها وكون الأسباب الأولى أسباباً لجميعها هو غير هذا كله (قال أبو حامد) الوجه الثاني ان الجرم الاتصلي إلى قوله علة بسيطة (قلت) معنى هذا القول أنهم اذا قالوا ان جسم الملك هو معنى ثالث صدر وهو غير بسيط أعني أنه جسم ذركية ففيه اذن معنيان (أحدهما) يعطى الجسمية للجوهريّة (والثاني) السكينة المحدودة فيجب أن يكون في ذلك العقل الذي صدر عنه جسم الفلك أكثر من معنى واحد فلا تكون العلة الثانية مثله بل أربعة وهذا كما وضعه الفلاسفة لآفة قدون أن الجسم بأمره يصدر عن مفارقة وأن صدر عندهم فأنما تصدّر الصورة للجوهريّة ومقادير أجزائها عندهم نامة الصور ولكن هذا عندهم في الصور الهيولانية والاجرام السماوية عندهم من حيث هي بسيطة لا تقبل الصغر والكبر ثم وضع الصورة والمادة صادرتين عن مبداء مفارقة خارج عن أصولهم وبعد جدا والفاعل بالحقيقة عند الفلاسفة الذي في الكائنات الفاسدات ليس بفعل الصورة ولا الهيولى وإنما يفعل من الهيولى والصورة المركب منه ما جعلا أعني المركب من الهيولى والصورة لأنه لو كان الفاعل يفعل الصورة في الهيولى لكان يفعلها في شئ لأم من شئ وهذا كما ليس رأياً للفلاسفة فلامعنى

فوق هذه الماين بهادون آخرت جميع بالمرجح فادن لا بد فيها من ارادة جزئية متعلقة بصورة الحركة الواقعة فالفلك ارادات جزئية متعلقة بكل حركة جزئية معينة من نقطة معينة إلى نقطة معينة أخرى فله لاسمحالة تصورات جزئية لتلك الحركات الماين بالافرة الجسمانية ضرورية وان ارادتها موقوفة على تصورها وان الجزئيات الجسمانية لا تندر الا باللات جسمانية فان المسافة لاسمحالة تشمل على امتدادها يمكن أن يفرض فيه حدود جزئية تتجزأ المسافة بها إلى أجزائها فقاطع تلك المسافة بتجزئها الوصول إلى آخرها

أولاً ثم يتخيل تلك الحدود وواحد بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية انفسه ذلك الحد فمع وصوله اليه تنفي تلك الارادة ويتجدد غيره فتصير كل ارادة سبباً لوجود حركة ووجود كل حركة سبباً للوصول الى حد وكل وصول الى حد سبباً لوجود ارادة تتجدد معه وهكذا فإذا كان للفلك تصور لجزئيات الحركة وأحاط بها أحاط بالحد لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الارض من كون بعض أجزائه طالعة وبعضها غاربة ٦٤ ومن كون بعضها في وسط السماء وقوم وتحت قدم قوم وكذا يعلم بما يلزم من

اختلاف النسب التي تتجدد بالحركة من التثليث والقسمة ليس والمقابلة والمقارنة الى غير ذلك من الحوادث السماوية والحوادث الارضية تستند الى الحوادث السماوية اما بتعويض واسطة أو بواسطة واحدة أو أكثر وبالجملة وكل حادث أرضي فله سبب حادث الى أن ينتطح التسلسل بالارتقاء الى الحركة السماوية التي بعضها سبب لبعض فإذا انتهت أسباب الحوادث الجزئية الى الحركات السماوية فالمتصور للحركات متصور لها لان تصور الملزوم يسبب تصور لوازمه ولوازم لوازمه الى آخر السلسلة وعدم علمها بما يحدث في المستقبل لعدم العلم بجميع أسبابه لان السماويات كثيرة ولها اختلاط بالحوادث الارضية وليس في القوة البشرية الاطلاع عليهم ونفوس السماويات مطالعة عليهم لاطلاعها على السبب الأول ولوازمها ولوازم لوازمها الى آخر السلسلة قال ولهذا زعموا

لرده على انه رأى الفلاسفة (قال أبو حامد) جميعاً عن الفلاسفة (فان قيل) سببه انه لو كان الى قوله للنظام المقصود (قلت) يريد بهذا القول ان الفلاسفة انفس يرون ان جرم الفلك مثلاً جازئاً ان يكون أكبر أو أصغر مما هو عليه لانه لو كان باحد الوصفين لم يحصل النظام المقصود ههنا ولا كان تصرفه بكماله ههنا تصرفاً طبيعياً بل كان اما زائداً على هذا التصريف واما ناقصاً وكلاهما يقتضي فساد الموجودات ههنا لان الكبير كان يكون فضلاً كما قال أبو حامد بل الكبير والصغير كلاهما كانا بقتضيان فساداً عالم ههنا (قال أبو حامد) زاد على الفلاسفة فنقول وتعيين جهة الى قوله الى علة التركيب (قلت) حاصل هذا القول انه يلزمهم ان في الجسم اشياء كثيرة ليس يمكن أن تصدر عن فاعل واحد الا أن يقولوا ان الفاعل الواحد يصدر عنه أفعال كثيرة أو بعبارة أخرى ان كثير من لواحق الجسم يلزم عن صورة الجسم وصورة الجسم عن الفاعل وعلى هذا الزاى فليس تصدر الأفعال التابعة للجسم المتكون عن الفاعل له صدوراً أو لا بل بتوسط صدوراً بصورة عنه وهذا القول سائغ على أصول الفلاسفة لا على أصول المتكلمين وأظن أن المعتزلة ترى ان ههنا اشياء لا تصدر عن الفاعل لا شئ صدوراً أو لا كما تراه الفلاسفة وأما نحن فقد تقدم من قولنا كيف يكون الواحد سبباً لوجود النظام ووجود الاشياء الحاملة للنظام فلامه في إعادة ذلك (قال) الوجه الثالث هو ان الثالث الاقصى الى قوله لا يخرج عنه (قلت) البسيط يقال على معنيين (أحدهما) ما ليس مركباً من أجزاء كثيرة وهو مركب من مادة وصورة وبهذا يقولون في الاجسام الاربعية البسيطة (والثاني) يقال على ما ليس مؤلفاً من صورة ومادة وهي الاجرام السماوية والبسيط أيضاً يقال على ما أخذ الجزء من الكل منه واحد وان كان مركباً من الاسطوانات الاربعية والبسيط بالمعنى المقول على الاجرام السماوية لا يبعد ان توجد أجزاؤه مختلفة بالطبع كاليمين والشمال للفلك والاقطاب والمكة بمأهى كرهة يجب أن يكون لها اقطاب محدودة ومركز محدوده تختلف كرهة كرهة وليس يلزم من كون المكة لها جهات محدودة أن تكون غير بسيطة بل هي بسيطة من حيث انها غير مركبة من صورة ومادة فيها قوة وغير متشابهة من جهة أن الجزء القابل لموضع القطبين ليس هو أى جزء اتفق من الكثرة بل هو جزء محدود بالطبع في كرهة كرهة ولولا ذلك لم يكن للاكرام كثر بالطبع بها تختلف فهي غير متشابهة في هذا المعنى وليس يلزم من انزالتها انها غير متشابهة في هذا المعنى أن تكون مركبة من اجسام مركبة مختلفة الطوائع ولأن يكون الفاعل مركباً من قوى كثيرة لان كل كرهة فهي واحدة ولا يصح القول عندهم أيضاً بان كل نقطة من أى كرهة اتفقت يمكن أن تكون مركزاً وانما يخصصها الفاعل فان هذا انما يصح في الاكرام الصناعية لا في الاكرام الطبيعية وليس يلزم عن وضع هذه أن كل نقطة من الكرهة يصلح أن يكون مركزاً وان الفاعل هو الذى يخصصها أن يكون فاعلاً كثيراً لأن بوضع انه ليس يلزم في الشاهد شئ واحد يصدر عن فاعل واحد لان ما في الشاهد هو مركب من المقولات العشر فيكون يلزم أن يكون كل واحد مما ههنا يلزم عن عشر فاعلين وهذا كما مضى في هذا انما أدى اليه هذا النظر الذى هو شبهه بالهذيان في العلم الالهى والمصنوع الواحد في الشاهد انما يصنع صانع واحد وان كان يوجد فيه المقولات العشر فاما كذب هذه القضية ان الواحد لا يصنع الا واحد ادعى ما فهم ابن سينا وأبو نصر وأبو حامد

ان الثامن يرى في فومه ما يكون في المستقبل فان النفس الانسانية من شأنها الاتصال بتلك المادى لانها مشغولة بالتفكير فيما تورده الحواس عليها فاذا وجدت فرصة الفراغ من ذلك اتصلت بطباعها بما في نطبع فيسامن الصور الحاصلة هناك ما هو اليق بتلك النفس من أحوالها وأحوال ما يقرب منها من الاهل والولد والبلد ثم ان القوة المتخيلة التي من طباعها المحركات كى تلك الامور بأشياء تناسلها في الجملة

فيمضي المدرك الحقيقي من اللفظ فيحتاج الى التعبير وهو ان يرجع من الصورة التي في الخيال الى المعنى الذي صورته المخيلة بتلك الصور وتوزعها ان النبي عليه السلام ايضا طلع على الغيب بهذا الطريق الا ان نفوس الانبياء عليهم السلام لقوتها وقاها بالجوانب المقابلة لا تستغرقها الخواص الظاهرة ولا يكون اشتغالها بتدبير البدن ما تمنع من انصافها لتلك المبادئ فلا يجرى هو في البقعة ما يراه غيره في المنام ثم القوة المخيلة تمثل له ايضا ما رآه وربما بقي الشيء بعينه في ذكره ٦٥ وربما بقي مثله فيقطة تمثل هذا الوحي

الى التعبير ولو لان جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب في بقطة ولا منام (ثم اجاب عما نقله عما حاصله) انه لم يجوز ان يكون اطلاع الانبياء عليهم السلام على الغيب واطلاع النائم في نومهما يكون في المستقبل بتعريف الله تعالى ابتداء او بواسطة ملك من الملائكة من غير احتياج الى شيء مما ذكر (واما ما ذكر اولاً) فبني على مقدمات لسنا نطول باطالها لكننا ننازع في مقدمات ثلاث منها (الاولى) قولكم ان حركات الافلاك ارادية وقد فرغنا من ابطالها فيما سبق (الثانية) قولكم لا بد في الحركة الارادية من ارادة جزئية وتصورات جزئية للحركات الجزئية فانما غير مسألة اذ ليس للفلك جزء عندكم بل هو متصل في نفسه وانقسامه ليس الاجسب الوهم ولا الحركة فانها واحدة بالانفعال فيكفي تشوقها الى استيقاظ الايون المكنة لها ويكفيها التصور السكلي والارادة

في المشكاة فانه عول على مذهبهم في المبدأ الاول (قال أبو حامد) فان قيل لعل في المبدأ الى قوله لا يصدر منه كثير (قلت) هذا القول لو كانت به الفلاسفة لزمهم ان يعتقدوا ان في المعلوم الاول كثرة لانها ياتى لها وقد كان لزمهم ضرورة ان يقال لهم من أين جاءت في المعلوم الاول كثرة وكما يقولون ان الواحد لا يصدر عنه كثير كيف لزمهم ان الكثير لا يصدر عن الفاعل فهو لهم ان الفاعل لا يصدر عنه الا واحد يناقض قولهم ان الذي يصدر عن الواحد الاول شيء فيه كثرة لانه يلزم ان يصدر عن الواحد واحد الا ان يقولوا ان الكثرة التي في المعلوم الاول كل واحد منها اول فيلزمهم ان تكون الاوائل كثيرة والهجب كل الهجب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا لانهم ما أول من قال هذه المنكرات فقلدها الناس ونسبوا هذا القول الى الفلاسفة لانهم اذا قالوا ان الكثرة التي في المبدأ الثاني انما هي مما يعقل من ذاته وما يعقل من غيره لم يعمدوا ان تكون ذاته ذات طبيعتين أعني صورتين فليت شعري أي هي الصادرة عن المبدأ الاول وأي هي الغير الصادرة وكذلك يلزمهم ان اذا قالوا فيه انه ممكن من ذاته واجب من غيره لان الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة ان تكون غير الطبيعة الواحدة التي استفادها من واجب الوجود فان الطبيعة الممكنة ليس يمكن ان تعود واجبة الا لو أمكن ان تنقلب طبيعة الممكن ضرورية وكذلك ليس في الطمائع الضرورية امكان أصلاً كانت ضرورية بداتها أو غيرها وهذه كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين وهي كلها أمور دخلية في الفلاسفة ليست حاربة على أصولهم وكلها أقاويل ليست تباع مرتبة الاقناع الخفاي فضلاً عن الجدلي ولذلك يحق ما يقول أبو حامد في غير ما موضع من كتبه ان علومهم الالهية ظنية (قال أبو حامد) قلنا فاذا جوزتم الى قوله بالمعلوم الاول (قلت) هذا اللزوم صحيح وبخاصة ان صبروا الفعل الصادر عن المبدأ الاول هي الوحدة التي صارتها المعلوم الاول موجودا واحدا مع الكثرة الموجودة فانهم ان جوزوا كثرة في المعلوم الاول غير محدودة لم يحل ان يكون أقل من عدد الموجودات أو أكثر منه أو مساو له فان كانت أقل فينبذ لزم ان يدخلوا ثانياً ويكون شيء بلا علة وان كانت مساوية أو أكثر لم يلزم ان يدخلوا مبدأ ثالثاً ولكن تكون الكثرة الموجودة فيه فضلاً (قال أبو حامد) ثم يلزم عنه الاستغناء الى قوله بالاضافة (قلت) يقول انه اذا جاز ان يوجد كثرة في المعلوم الاول عن غير علة لان العلة الاولى لا يلزم عنها كثرة جاز بقدر كثرة مع العلة الاولى واستغنى عن وضع علة ثانية وهو معلول أول فان كان مسبقاً لوجود شيء مع العلة الاولى بلا علة فهو مستحيل أيضاً مع العلة الثانية بل لا معنى لقولنا علة ثانية اذ هي متعددة في المعنى وليس يفرق أحدها من الآخر بزمان ولا مكان فاذا جاز ان يوجد شيء بلا علة لم يختص إحدى العلتين به أعني الاولى أو الثانية بل يكفي في ذلك ان يوجد مع أحدهما ويستغنى عن وضعه مع العلة الثانية (قال أبو حامد) بحسب ما عن الفلاسفة فان قيل لقد كثرت الى قوله وهذا ايضا قاطع (قلت) لو اجاب ابن سينا وسائر الفلاسفة ان المعلوم الاول فيه كثرة ولا بد ان كل كثرة مما يكون منها واحد فوحدانية اقتضت ان ترجع الكثرة الى الواحد وان تلك الوحدة التي صارت بها الكثرة واحداً هي بمعنى بسيط صدرت عن واحد مفرد بسيط لا استراحو من هذه اللوازم التي لزمهم بها أبو حامد وخرجوا من هذه الشناعات وأبو حامد لما ظفر ههنا بوضع فاسد منسوب الى الفلاسفة ولم يجد مجيباً لاجيبه بجواب صحيح من ذلك وكثرت المحالات

(٩ - تهاقت ابن رشد) السكينة قال وانه مثل الارادة السكينة والجزئية مثالها فيهم غرضهم فاذا كان للانسان غرض كلي في أن يحج بيت الله تعالى مثلاً فهذه الارادة السكينة لا يصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة بمقدار مخصوص بل لا ينزل بتجسد الانسان في توجهه الى البيت تصور بعد تصور للمكان الذي يخطاه والجهة التي يسلكها ويتبع كل تصور جزئي ارادة جزئية للحركة من المحل الموصول اليه بالحركة فهذا ما أرادوا بالارادة الجزئية التابعة للتصور الجزئي وهو مسلم في الحج لان

التي هي متعددة في التوجه إلى جهة واحدة والمسافة غير متغيرة في مقتربين مكان من مكان وجهته عن جهة إلى إرادة أخرى بقرينة وأما الحركة السماوية فلها جهة واحدة فإن الحركة انما تتحرك على نفسها في حيزها لا تتجاوزها والحركة مرادة وليس ثم الاوجه واحد وجسم واحد وضرب واحد فهي كهوى الجهر إلى أسفل فانه يطلب الأرض في أقرب طريق وأقرب الطريق الخط المستقيم الذي هو عود على الأرض فتمين الخط المستقيم ٦٦ فلم يفتقر فيه إلى تحدسبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للمركز مع تجدد القرب والبعد والوصول إلى حد

واللازمة لهم وكل ما جربوا لا يسمروا ولم يعلم أنه لا ريبه على الفلاسفة لما فرح به وأصل فساد هذا الوضع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد ثم يصرحوا في ذلك الواحد الصادر كثره فليزعمهم أن تكون تلك الكثرة عن غير علة فوضوهم تلك الكثرة محدودة تحتاج إلى ادخال عدد ثالث ورابع بوجود الموجودات شيء وضحي لا يضطر إلى برهان وبالجملة هذا الوضع غير وضع مبدأ أول وثالث وذلك انه يقال لم اخترت العلة الثانية أن يوجد فيها كثره من دون العلة الأولى فهذا كله هذيان وخرافات وأصل هذا أنهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب ارسطاطليس ومذهب من تبعه من المشائين وقد تدح هو في آخر مقاله الألازم بهذا المعنى وأخبر أن كل من كان قبله من القدماء لم يقدر وأن يقولوا في ذلك شيئا وعلى هذا الوجه الذي حكيناه عنهم لم تكون القضية انقائلة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد قضية صادقة وان الواحد يصدر عنه كثره قضية صادقة أيضا (قال أبو حامد) ثم نقول هذا باطل إلى قوله ووقع الاستغناء (قلت) هذا الشك قد فرغ منه وهو من معنى ما كثر به في هذا الباب وإذا جوب بالجواب الذي ذكرناه عنهم لم يلزم شيء من هذه المحالات وأما إذا فهم من القول ان الواحد بالعدد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط بالعدد لا واحد بالعدد من جهة وكثره من جهة وان الواحدانية منه هي علة وجود الكثرة فإن ينقل من هذه الشكوك أبدأ وأيضا فان الأشياء انما تكثر عند الفلاسفة بالهيولى الجوهرية وأما اختلاف الأشياء من قبل اعراضها فليس بوجوب عندهم اختلاف في الجوهرية كانت أو كيفية أو غير ذلك من أنواع المقولات والأجسام السماوية كما قلنا ليست مركبة من هيولى وصورة ولا هي مختلفة بالانواع إذا ليست تشترك عندهم في جنس واحد لأنها لا تشترك في جنس لا كانت مركبة ولم تكن بسيطة وقد تقدم القول في هذه الأشياء فلامعنى لتكثير القول فيه (قال أبو حامد) الاعتراض الخامس هو أنا نقول ان سلمنا إلى قوله في المقولات (قلت) أما هذه الأقاويل كلها التي هي أقاويل ابن سينا ومن قال بمثل قوله فهي أقاويل غير صحيحة ليست جارية على أصول الفلاسفة ولكن ليست تبليغ من عدم الاقتناع المبلغ الذي ذكره هذا الرجل ولا الصورة التي فيها صورة حقيقة وذلك ان الانسان الذي فرضه ممكن الوجود من ذاته واجبا من غيره فاعلان نفسه ولفاعله انما يصح تمثيله بالعلة الثانية اذا وضع هذا الانسان وقبلا لوجودات من جهة ذاته ومن جهة علمه كما يصنع المبدأ الثاني من قال بقول ابن سينا وان كان من شأن الكل أن يصرحوا المبدأ الأول سبحانه فانه اذا وضع هكذا لم أن يصدر عن هذا الانسان شيان اثنين أحدهما من حيث يعلم ذاته والاخر من حيث يعلم صانعه لانه انما فرض فعلا من حيث العلم ولا بد أيضا ان يفرض فعلا من جهة ذاته أن يقول ان الذي يلزم عنه من حيث هو ممكن الوجود غير الذي يلزم عنه من حيث هو واجب الوجود اذ كان هذان الوضعان موجودين لذاته فاذا لم يس هذا القول من الشناعة في الصورة التي أراد أن يصورها هذا الرجل حتى تنفر بذلك النفوس عن أقوال الفلاسفة وتجسهم في أعين النظر ولا فرق بين هذا وبين من يقول اذا وضعتم موجودا حيا بجياة مربدا بارادة عالما به لم يسمعه بصيرا متكلما بسمع وبصر وكلام يلزم عنه جميع العالم لزم أن يكون الانسان الحى العالم بجميع المصير المتكلم يلزم عنه جميع العالم لانه ان كانت هذه الصفات هي التي تقتضى وجود العالم فيجب أن يكون لا فرق فيما يوجب في كل موجود بوصفها فان كان الرجل قصه قد قول الحق في هذه الأشياء فغلط

والصدور عنه في ذلك يكفي في تلك الحركة الإرادة الكلية (الثالثة) انه اذا تصور الحركات الجزئية تصوراتها بها ولو لازمه هذا أيضا غير مسلم وليس هذا الاكقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغي أن يعرف ما يلزم من حركته من نسبتة إلى الأجسام التي فوقه وتحتة وحواليه وبطلانه لا يخفى على أحد هذا ما ذكره (ونحن نقول) لم نجد فيما وصل اليه من كتبهم دليلا ملخصا على هذا المطلوب والذي يمكن لهم أن يقال ان النفوس الفلكية عالمة بالمبدأ الأول جلست عظمته والعلم بالمبدأ استلزم للعالم عاله المبدأ فتكون عالمة بجميع الحوادث لأنها ترتقي إليه تعالى في سلسلة العلية ويحتمل أن يحمل على هذا الوجه قول الامام الغزالي رحمه الله تعالى في أثناء كلامه حيث قال ونفوس السموات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الأول اه وحواليه منع ان النفوس

الفلكية عالمة بالمبدأ الأول بحجة يفتقره فان النفس الانسانية لا تعلمه بحقيقة فلم لا يجوز أن تكون النفوس الفلكية أيضا كذلك ومنع أن العلم بالمبدأ يستلزم العلم عاله المبدأ أو قد سبق في القول فيه (لا يقال) عدم ادراك النفس الانسانية له تعالى بحقيقة انما هو لاشتغالها عما عن من الانهال بالمادى العلية والانتقاش عما فهم من الصور المعقولة ولا مانع في النفوس الفلكية من ذلك (لأننا نقول) لانه لا مانع في النفوس الفلكية من ذلك وعدم اشتغالها بما يتبع المزاج من الشهوة فهو

والغضب والحرص والحقد والحسد والجوع والالام وغير ذلك على تقدير تسليمه لا يوجب انتفاء المنافع الا اذا ثبت انتفاء المنافع في ذلك
فان لم يثبت ذلك هذا اذا قيل ان الافلاك نفوس مجردة (واما على رأي المشائين) فالامر ظاهر فان الافلاك ليس لها نفوس مجردة
عندهم والنفس المنطبعة في المادة لا يتصور ادراكها له تعالى لان الجسماني لا يدرك المجرد (واما ما ذكره الامام الغزالي رحمه الله تعالى)
فالمفهوم من صدر كلامه هو ان النفوس الفلكية عالمية بحيثيات الحركات الصادرة ٦٧ عنها الصادرة عنها بالارادة (وجميع

الحوادث الجزئية الارضية
والسمائية لازمة لها)
فيلزم من العلم بها العلم
بتلك الحوادث وهو
لا يتناسب مذهب الفلاسفة
ولا يصح نسبته اليهم لان
الحركات الفلكية وما
يستند اليها من الاوضاع
ليست عللا تامة للحوادث
ولا عللا فاعلية لها بل هي
معونات للحوادث بمحصل
الحوادث فيها وانما مبدأ
وجودها هي المبادئ
المفارقة والعلم بمعونات
الاشياء لا يستلزم العلم بها
عندهم أصلا بل انما
يدعون ان العلم بالعللة
التامة يستلزم العلم بالمعلول
بل الواقع في كلامهم هو
الاستدلال بكون حركات
الافلاك ارادية على ان لها
نفوس اشاهرة بما تنفعها
لامتناع ارادة الشيء بدون
الشعور به (واما الاستدلال
بكون حركاتها ارادية على
كونها عالمية بجميع
الحوادث فكلما ذكره
آخرا من ان نفوس
السموات مطلعة عليها
لاطلاعها على السبب
الاول ولوازمها ولوازم
لوازمها الى آخر السلسلة

فهو معذور وان كان علم التور به فيها مقصده فان لم يكن هنالك ضرر ورداعية له فهو غير معذور وان كان
انما قصد بهذا اليك ان لا يفسر عنده قول برهاني يعتمد عليه في هذه المسئلة اعني المسئلة التي هي من أين
جاءت السكينة كما يظهر بعد من قوله فهو صادق في ذلك اذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه
المسئلة وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد وسبب ذلك انه لم ينظر الى رجل الا في كتب ابن سينا فالحق
القصور في الحكمة من هذه الجهة (قال أبو حامد) فان قيل فاذا ابطمتم الى قوله ولا تتفكر وفي ذات الله
تعالى (قلت) قوله ان كل ما قصرت عن ادراكه العقول الانسانية فواجب ترجع فيه الى الشرع حق
وذلك ان العلم المتأني من قبل الوحي انما جاء متمم للعلوم العقل اعني كل ما عجز عنه العقل افاده الله تعالى
الانسان من قبل الوحي والمجرب الممارك الضروري علمها في حياة الانسان ووجوده منها ما هو عجز
باطلاق أي ليس في طبيعة العقل ان يدرك ما هو عقل ومنها ما هو عجز بحسب طبيعة صنف من الناس
وهذا العجز اما ان يكون في أصل الفطرة واما ان يكون لامر عارض من خارج من عدم تعلم وعلم الوحي
رحمة لجميع هذه الاصناف واما قوله وانما غرضنا ان نشوش دعاويهم وقد فاته انه لا باق في هذا الغرض
به وهي هفوة من هفوات العالم فان العالم بما هو عالم انما قصده طلب الحق لا ابتغاء الشكوك وتغيير
العقول وقوله فانه ليس يعرف استعماله صدور اثنين عن واحد كما يعرف استعماله كون الشخص الواحد
في مكانين فانه وان لم يكن هاتان المقدمتان في مرتبة واحدة من التصديق فليس يخرج كون المقدمة
القائمة ان الواحد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط من ان تكون يقينية في الشاهد والمقدمات
اليقينية تتفاضل على ما تبين في كتاب البرهان والسبب في ذلك ان المقدمات اليقينية اذا ساعدتها
الخيال قوى التصديق فيها واذ لم يساعدها الخيال ضعف والخيال غير متغير الا عند الجمهور وذلك ان
من ارتاض بالمعقولات واطرح الخيلات فالمقدمتان في مرتبة واحدة عنده من التصديق واكثر
ما يقع اليقين بمثل هذه المقدمات اذا تصفح الانسان الموجودات الكائنة الفاسدة فرأى انها تختلف
اسما وها وحاد ودها من قبل افعالها وانه لو صدر أي موجودات في أي فعل اتفق عن أي فاعل
اتفق لاختلطت الذوات والحدود وبطلت المعارف فالتفكير من الغمازات من الجسادات بافعالها
انما الصادرة عنها والجمادات انما تتميز بعضها عن بعض بأفعال تخصها وكذلك النفوس ولو كان يصدر
عن قوة واحدة أفعال كثيرة كما يصدر عن القوى المركبة أفعال كثيرة ليكن فرقا بين الذات البسيطة
والمركبة ولا تتميز لثا واثنا ان يمكن ان يصدر عن ذات واحدة أفعال كثيرة فقد أمكن فعل من غير
فاعل وذلك ان الموجودات لا يوجد من وجود لا عن معدوم وكذلك ليس يمكن أن يوجد معدوم من
ذاته فاذا كان المحرك للمعدوم والمخرج له من القوة الى الفعل انما يخرج من جهة ما هو بالفعل فواجب
أن يكون نحو الفعل المخرج له من المعدوم الى الوجود وانه ان خرج أي مفعول اتفق من أي فاعل اتفق
لم يمنع أن يخرج المفعولات الى الفعل من ذاتها لامن قبل فاعل يفعلها بأن يخرج الخفاء كثيرة من
القوة الى الفعل عن فاعل واحد فواجب أن يكون فيه أعني تلك الأنحاء وما يناسبها لانه ان لم يكن فيه
الأنحاء واحد منها فخرج من مائر الأنحاء انما خرج من نفسه من غير مخرج له وليس لقائل أن
يقول ان شرط الفاعل انما هو أن يوجد فاعلا لا يقطع لا يخرج من الفعل مخصوص فانه لو كان كذلك

ان اراد به الاطلاع على الحركات الفلكية التي هي السبب الأقرب بالنسبة الى الحوادث فهو اعادة كلامه الاول وتكرار له من غير زيادة
فائدة وقد عرفت ما فيه وان اراد به الاطلاع على المبدأ الاول على الاطلاق أعني الواجب تعالى فيرجع حاصله الى ما ذكرناه من
الاستدلال وتكون المقدمات المذكورة في صدر كلامه من كون حركاتها ارادية وعدم كفاية الارادة الفلكية والتصور الكلبي وغير
ذلك مستدركة في الدليل وان التزم الاستدراك فلا وجه للجواب عن الدليل بجمع المقدمات المستدركة التي لا تدخل لحما في المقصود

أصلاً وقد أحاط أولاً بجمع كون الحركة ارادية وثانياً بجمع الاحتياج في الحركة الارادية الى تصور ذات جوهرية ولا حاجة في تقرر الدلائل على الوجه الثاني الى شيء من بينك المقدمتين أصلاً ثم انما ذكر رحمه الله يدل على ان قصة الوحي والرؤيا دلائل آخر حيث قال ولو لا ان جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب واجاب بانه يجوز ان يكون يتعرف الله تعالى ابتداءً أو بواسطة ملك من الملائكة ويمكن توجيه جوابه ٦٨ الاخير بوجهين (أحدهما) وهو الموافق لاصول الاسلام هو انه يجوز ان يكون

اطلاع النبي عليه الصلاة والسلام على الغيب بان يعرف الله ملكاً من الملائكة ما يريد اعلامه للنبي من الغيب ويأمره بان ياتي الى النبي عليه الصلاة والسلام من غير ان يكون له اطلاع على جميع الحوادث وكذا الحال في التائم (وثانيهما) وهو الموافق لاصول الفلاسفة هو انما ذكر لا يدل على كون النفوس الفلكية عالمة بما يل يكتفي في ذلك ان يكون مجرد من المجردات عالما بما يتصل بنفسه عند تخلصها عن علائق البدن وشواغله سواء كان ذلك المجرد نفساً فلكياً أو عقلاً من العقول لكن لا يخفى على من مارس كتبهم وتبع كلماتهم انهم يجعلون قصة الرؤيا والوحي من فروع كون المجردات عالمة بجميع الاشياء لانهم يستدلون بقصة الرؤيا والوحي على كون النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث وقرينة بين الحركة المستديرة والمستقيمة بأنه لا بد في الحركة المستقيمة من تحييل

لفعل أي موجودات في أي فعل اتفق واختلطت الموجودات وايضا فان الموجودات مطلق أعني الكلي أقرب الى العدم من الموجود الحقيقي ولذلك في القول بوجوده مطلق وكونه مطلق القائلون بنفي الاحوال وقال القائلون بانها انما موجودة ولا معدومة فلو صح هذا لصح ان تكون الاحوال على وجودات وكون الفعل الواحد مصدر عن واحد هو في العالم الذي في الشاهد اثنان منه في غير ذلك العالم فان العلم يتكرر بتكرار المعقولات للعالم لانه اغنايه علمه على النحو الذي هي عليه موجودة وهي على علمه وليس يمكن ان تكون المعلولات الكثيرة تعلم بعلم واحد ولا يكون العلم الواحد على صدور معلولات كثيرة عنه في الشاهد مثال ذلك ان علم الصانع الصادر عنه مثلاً انخرافه غير العلم الصادر عنه السرمي لكن العلم القديم مخالف في هذا العلم المحدث والفاعل القديم للفاعل المحدث فان قيل فما تقول أنت في هذه المسئلة وقد أبطلت مذهب ابن سينا في علمه الكثرة فاقول أنت في ذلك فانه قد قيل ان فرق الفلاسفة كانوا يجيبون في ذلك الواحد من ثلاثة اجوبة (أحدها) قول من قال ان الكثرة اغنا جاءت من قبل الميولي (والثاني) قول من قال اغنا جاءت من قبل الآلات (والثالث) قول من قال من قبل الوسائط وحكي عن آل ارسطو أنهم محموا القول الذي يجعل السبب في ذلك التوسط (قلت) ان هذا لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب بجواب برهاني ولكن استأنجد لارسطو ولين شهر من قدماء لمشائين هذا القول الذي نسب اليهم الا فرور يوس الصوري صاحب مدخل علم المنطق والرجل لم يكن من حذاقهم والذي يجري عندي على اصولهم ان سبب الكثرة هي مجموع الثلاثة الاسباب أعني المتوسطات والاسماء ذات والآلات وهذه كلها قد بينا كيف تستند الى الواحد وترجع اليه اذا كان وجود كل واحد منها بوحدة محضة هي سبب الكثرة وذلك انه يشبه ان يكون السبب في كثرة القول المغارقة لاختلاف طوائفها القائله فاما في قول من المبدأ الأول وفيما تستفيد منه من الواحدانية التي هي فعل واحد في نفسه كثير كثرة القوايل له كالحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة والصفات التي تحتها صفات كثيرة وهذا نفحص عنه في غير هذا الموضع فان تبين شيء منه والارجع الى الوحي وامان الاختلاف يقع من قبل الاسباب الاربعه فبين وذلك ان اختلاف الافلاك يكون من قبل اختلاف تحركاتها واختلاف صورها وموادها ان كان لها مواد وافعالها المخصوصة في العالم وان كانت ليست من أجل هذه الافعال عندهم واما الاختلاف الذي يمرض أريلا مادون فلك القمر من الاجسام البسيطة فهو اختلاف المادة مع اختلافها في القرب والبعد من المحركين لها وهي الاجرام السماوية فمثل اختلاف الفار والارض وبالجملة المتضادات واما السبب في اختلاف الحركتين العظيمتين اللتين احدهما فاعلة للكون والثانية للفساد فاختلاف الاجرام السماوية واختلاف حركاتها على ما تبين في كتاب الكون والفساد بسبب الاختلاف الذي يكون من قبل الاجرام السماوية هو شبهة بالاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف الآلات واذا كان ذلك كذلك فاسباب الكثرة عند ارسطو من العاقل الواحد هي الثلاثة اسباب ورجوعه الى الواحد هو بالمعنى المتقدم وهو كون الواحد سبب الكثرة وأما مادون فلك القمر فانه يوجد الاختلاف فيه من قبل الاسباب الاربعة أعني اختلاف الفاعلين واختلاف المواد واختلاف الآلات وكون الافعال تقع من الماخذ الأول بواسطة غيره وهذا كانه قريب من الآلات ومثال الاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف القوايل وكون الختلافات بعضها اسباباً لبعض كاللون فان اللون

الاجزاء التي في المسافة شيئاً بعد شيء ومن ارادة الحركة في كل منها بخلاف المستديرة فانه يكتفي فيها بتحليل واحد وارادة واحدة بناء على ان الحركة المستقيمة من مبادئ الى منتهى معين يمكن على طرق متعددة غير محصورة بان تحرك على الخط المستقيم الواصل بينهما وان تحرك على خطوط اخر مماثلة عن الاستقامة الى اليمين والشمال وكذا الحركة من كل جيب الى آخر من الحدود الواقعة بين ذلك الجيبين والمنتهى في الايدي من تحييل الاجزاء التي تقع الحركة عليها شيئاً بعد شيء وارادة

الحركة فيها من حتمية أخرى وخفة مخصوص لا يلزم إلحاحاً بالمرجح (وأما الحركة المستديرة) فانه ابدت عين القطعين والجهة لا يتصور فيها غير وجه واحد فلا يحتاج هذا الى تخيل للأجزاء والارادات برود عليه أن ما تنوقف عليه الحركة ما أن يكون تخيل كل واحد من الحدود والأجزاء التي يمكن فرضها في المسافة أو تخيل بعضها دون بعض والاول يستلزم أن يكون للحركة تخيلات وارادات غير متناهية لان المسافة قابلة للقسمة الى غير النهاية لكن كل عاقل يجد من نفسه الامر بخلافه عند حركته

الاختيار به في مسافة ولو فرض الكلام على أصل الجزء الذي لا يتجزأ فلا خفاء في أنه ليس للحركة في مسافة قرين مثلاً تخيلات وارادات بعدد الأجزاء التي في تلك المسافة والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من أجزائها لانه اذا حاز ذلك في بعض المسافة فليحز في كلها والاول يلزم إلحاحاً بالمرجح والحق أن الحركة من المبدأ الى المنتهى أمر بسيط لا اقسام فيها أصلاً فيكون في صدورها تخيل المسافة بأمرها اجمالاً وارادة الحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المقترنة عليها وتوجه القصد اليها لمخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وان وقع في أثناء الحركة تخيلات وارادات لبعض الأجزاء فتلك لأسباب أخرافقة واقعة في تلك الاوقات لا لاحتياج الحركة اليها انقطع الحركة اليها قبل لوصول الى انقضاء

الذي يحدث في الهواء غير الذي يحدث في الجسم والذي يحدث في الجسم غير الذي يحدث في البصر والذي يحدث في البصر غير الذي يحدث في الخيال والذي يحدث في الخيال غير الذي يحدث في الحس المشترك والذي يحدث في الحس المشترك غير الذي يحدث في القوة الحافظة وهذا كله على ما تبين في كتاب النفس (المسئلة الرابعة) في تمييزهم عن اثبات الصانع تعالى (قال أبو حامد) الناس فرقتان الى قوله لا يحتاج فيه الى برهان (قلت) بل مذهب الفلاسفة مفهومان من الشاهد أكثر من المذهبين جميعاً وذلك أن الفاعل يلقي صنفين صنف يصدر عنه مفعول يتعلق به فعله في حال كونه وهذا اذا تم كونه استغنى عن الفاعل كوجود البيت عن البناء والصنف الثاني انما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول الا يتعلق بالفعل به وهذا الفاعل يخصه ان فعله مساو لوجود ذلك المفعول أعني أنه اذا عدم ذلك الفعل عدم المفعول واذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول أي هما معا وهذا الفاعل أشرف وأدخل في باب الفاعلية من الاول لانه لو جده مفعوله ويحفظه والفاعل الآخر بوجده مفعوله ويحتاج الى فاعل آخر يحفظه بعد اليجاد وهو هذه حال المحرك مع الحركة والأشياء التي وجودها انما هو في الحركة فالفلاسفة قد كانوا يتقدمون ان الحركة فعل الفاعل وان العالم لا يتم وجوده الا بالحركة قالوا ان الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم وان لم يكن له فاعل لو كلف فاعله طرفه عين عن التحريك لبطل العالم فمعلوم قياسيهم هكذا العالم لم يعمل أو شيء وجوده تابع لفعل وكل فعل لا بد له من فاعل موجود بوجده فأنجبوا من ذلك ان العالم له فاعل موجود بوجده فنلزم عنه انه ان يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثاً قال العالم حادث عن فاعل قديم ومن كان فعل القديم عنده قديماً قال العالم حادث عن فاعل لم يزل قديماً وفعله قديم أي لا أول له ولا آخر لانه موجود قديم بذاته كما تخيل لمن يصفه بالعدم (قال) مجيباً عن الفلاسفة فان قيل نحن الى قوله نذهب بالمبدأ الاول (قلت) هذا كلام مقنع غير صحيح فان اسم العلة يقال باشتراك الاسم على العمل الاربعه أعني الفاعل والصورة والمجولي والغاية ولذا لو كان هذا جواب الفلاسفة لكان جواباً مختلاً فانهم كانوا يثبتون عن أي علة أرادوا بقولهم ان العالم له علة وقد لو قالوا اردنا بذلك اسباب فعل الذي فعله لم يزل ولا يزل بمفعوله هو فعله لكان هذا جواباً صحيحاً على مذهبهم على ما قلناه من غير مترض عليهم ولو قالوا اردنا به السبب الصوري لكان معتراضاً لفرضنا صورة العالم القائمة به وان قالوا اردنا بصورة مغارقة للمادة جوي قطبهم على مذهبهم وان قالوا بصورة هيولانية لم يكن المبدأ عندهم شيئاً غير جسم من الاجسام وهذا لا يقولون به وكذلك ان قالوا هو سبب على طريق الغاية كان جارياً أيضاً على اصولهم اراداً كان هذا الكلام فيه من الاحتمال ما نرى فكيف يصح ان يجادلوا بالفلاسفة بقوله وتسمية المبدأ الاول على معنى أنه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره كلام أيضاً محتمل فان هذه التسمية تصدق على الفاعل الاول وعلى السماء بأمرها وبالجملة على أي نوع من الموجودات اذا فرض لا علة له ولا فرق بين هذا الاعتقاد واعتقاد الدهرية وقوله عنهم أيضاً وثبت موجود لا علة لوجوده ويقوم عليه البرهان القاطع على قرب كلام محتمل أيضاً فانه يحتاج ان يفصل العمل الاربعه ويبين أن في كل واحدة منها أول لا علة له أعني أن اعمال انما عليها ترتب الى فاعل أول والصورة الى صورتها أولى والمادة

كما تنقطع حركة المسافر في كل مرحلة فلا بد للحركة من ذلك المبدأ من تصورات أخرى وارادة أخرى فانه لو جرد لما انقطع قبلها (وأما منه لانه انما يتصور تلك الحركات تصوراتها ولو زعمها) فان اراد به ان مجرد تصورات الحركات لا يستلزم تصور لوازمها وذلك حق لا شبهة فيه لكنه قد يحاد كره من الدليل لا فيما قصد منه الحكم بالانتماء لا يدعون ذلك بل انما يدعون ان تصور الحركة مع جميع ماله محتمل في وجود تلك الاوالم يلزم بوجوب تصورها وان اراد ان تصور الحركة مع جميع

عالمه مدخل في وجود تلك اللوازم لا يوجب تمسكها بقلبه وليس هذا الاكثول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغي
 أن يعرف ما يلزم من حركته في غاية السقوط ثم ان استبعاد كون النفوس العلية عالمية بالجزئيات الحادثة الغير المتناهية حيث قال
 وكيف يحتمل في نفس مخلوق في حالة واحدة من غير تعاقب علوم جزئية مفصلة لانها لا تعدادها ولا غاية لا حادها ثم ترقى من الاستبعاد
 الى ادعاء الضرورة في استحالة ٧٠ بقوله ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك فليبدأ من عقله وانت تعلم ان الاستبعاد

الى مادة أولى والغائية الى غاية أولى ويبقى بعد هذا بيان ان هذه العلل الاربعه الاخيرة ترتقي الى علة
 أولى وهذا كما غير ظاهر من هذا القول الذي حكاه عنهم وكذلك القول الذي أتى به في بيان ان ههنا علة
 أولى كلام محتمل وذلك ان قوله فانما تقول العالم موجود وكل موجود اما أن يكون له علة أو لا علة الى
 آخر قوله وذلك ان اسم العلة يقال باشتراك الاسم وكذلك مرور الاسباب الى غير نهاية هو من جهة
 ما عندهم ممنوع ومن جهة واجب عند الفلاسفة وذلك انه ممنوع عندهم اذا كانت بالذات وعلى استقامة
 ان كان المتقدم منها شرطاً في وجود المتأخر وغير ممنوع عندهم اذا كانت بالعرض ورواها ما اذا لم يكن
 فساد المتقدم شرطاً في وجود المتأخر وكان هنالك فاعل أول من مثل وجود المطر عن الغيم والغيم عن
 الجار والجار عن الجرحان هذا غير متناهية الى غير نهاية لكن ذلك ضروري بسبب أول وكذلك وجود
 انسان عن انسان الى غير نهاية لان وجود المتقدمات عندهم في أمثال هذه ليس هو شرطاً في وجود
 المتأخرات بل ربما كان الشرط فساد بعضها وأمثال هذه العلل هي عندهم مرتبة لعل أولى أزلية تنتمي
 الحركة اليها في علة علة من هذه العلل في وقت حدوث المعلول الآخر مثال ذلك ان سقراط اذا ولد
 أفلاطون فان الحرك لا أقصى للتحريك عندهم في حين توليده اياه هو الفلك أو النفس أو العقل أو جميعها
 أو الباري سبحانه ولذلك يقول ارسطو ان الانسان يولده انسان وكذا الافلاك بعضها عن بعض الى أن
 ترتقي الى محركها ومحركها الى المبدأ الأول فاذا ليس الانسان الماضي شرطاً في وجود الانسان الآتي كما
 ان الصانع اذا صنع مصنوعات متتابعة في اوقات متتابعة بالآلات مخلفة وصنع تلك الآلات بالآلات
 وتلك بالآلات أخر فان كون هذه الآلات بعضها عن بعض هو بالعرض وليس منها واحدة شرطاً في
 وجود المصنوع الا الآلات الأولى أعني المباشرة فلا بد ضروري في كون الابن كما ان الآلة التي يباشر
 بها المصنوع ضرورية في كونه المصنوع واما الآلة التي صنع بها تلك الآلة فهي ضرورية في
 كون الآلات المباشرة وايست ضرورية في كون المصنوع الذي صنع بالعرض ولذلك ربما كان
 فساد الآلة المتقدمة شرطاً في وجود المتأخرة اذا فسد المتأخرة من مادة المتقدمة مثل أن يكون
 انسان من انسان فسد بتوسط كونه نباتا والنسب منها أودم طم ثم وقد تقدم القول في هذا وأما التي
 تجوز مرور العمل الى غير نهاية بالذات فهي الدهرية ومن يسل هذا يلزمه أن لا يعترف بعلة فاعلة ولا
 خلاف عند الفلاسفة في وجود علة فاعلة وقوله وان كان العالم موجودا بنفسه لا علة له فقد ظهر
 المبدأ الأول بريدان الدهر بين وغيرهم معترفون بمبدأ أول لا علة له وانما اختلأ فهم في هذا المبدأ
 فالدهريون يقولون انه الفلك الكلي وغير الدهريين يقولون انه شئ خارج عن الفلك وان الفلك معلول
 وهؤلاء فرقة تزعمن ان الفلك فعل محدث وفرقة تزعمن انه فعل قديم ولما كان هذا البيان مشتركا
 للدهريين وغيرهم قال نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هو السموات لانها عدد ودليل التوحيد بمنع يرد
 ان النظام الذي في العالم يظهر منه ان المبدء له واحد كما ان النظام الذي في الجيش يظهر منه ان المبدء له
 واحد وهو قائد الجيش وهذا كما كلام صحيح وقوله ولا يجوز ان يقال انه سماء واحد أو جسم واحد أو
 شمس واحد أو غيره لانه جسم والجسم مركب من هيولى وصورة والمبدأ الأول لا يجوز ان يكون مركبا
 (قلت) اما قوله ان كل جسم مركب من هيولى وصورة ليس هو مذهب الفلاسفة في الجرم السماوي

لا يفيد في مثل هذا المقام
 ودعوى الضرورة لا تسمع
 في محل النزاع ثم ادعى أن
 الغالب على الظن أن
 النفوس الفلكية من
 نوع النفوس الانسانية
 وان لم يكن غالباً على الظن
 فلا أقل من انه محتمل عند
 العقل ولما لم يجوز لنفس
 الانسانية أن تدرك أموراً
 غير متناهية على سبيل
 التفصيل دفعة واحدة عند
 العقل أن لا تكون النفوس
 الفلكية أيضاً عالمية بها
 وهذا يبطل دعواهم
 القطع بما قطعوا به وان
 زعموا أن النفس الانسانية
 من شأنها أيضاً أن تدرك
 جميع الاشياء الآن
 اشتغالها بعارض البدن
 منعه عن ذلك ولا مانع
 في النفوس الفلكية منعه
 عدم المانع في النفوس
 الفلكية ولم لا يجوز أن
 يكون لها مانع كاشتغالها
 بمادة قرب العالمين وغير
 ذلك مما هو أجلي وأعلى
 من عوائقنا وانقضاء
 الموانع التي قد لا يدل
 على انقضاء الموانع كلها اذ لم
 يثبت انحصار المانع فيما
 عندها واصل ههنا كما نعلم

آخر منعه هذا كلامه ولا يلتبس على ذي مسكنه ان هذا الكلام لا يقدح في شئ من مقدمات الدليل ولا
 يصلح معارضة الدليل أيضاً اذ ليس معنى الاحتمال هنا الا ان العقل لا يحكم بالاختلاف في الحقيقة بل يجوز كلامه من الاختلاف وعدمه
 على السواء وهذا القدر لا يثبت خلاف مطلوبهم أعني كون النفوس العلية غير عالمية بجميع الحوادث الجزئية واختلاف
 النفوس العلية والانسانية ليس من مقدمات دليلهم حتى يلزم من عدم القطع بالمطلوب فان تم دليلهم ثبت مطلوبهم

ولا يقدح في ذلك الاحتمال وان لم يتم فالاعتراض هو منع المقدمات التي بتطرق اليها الشك أو النقص أو المعارضة وليس ما ذكره شيئا منها وان جعل ابتداء دليل على أن القول بان النفوس الفلكية عالمه بجميع الحوادث الجزئية التي لا تنتهى لا يقطع به فان القاطع به مبنى على القاطع في مقدمة لا يقطع العقل بها بل يظن أن الامر على خلافها أو يتردد بينهما وبين نقيضها وهي أن النفسين أعنى الفلكية والانسانية متخالفتان في الحقيقة واعتاقيل انه مبنى عليه لان النفوس الانسانية ٧١ لا يمكن لها أن تدرك أمور غير

متناهية على سبيل التفصيل دفعة فلولم يقطع بتخالفهما في الحقيقة بل جازع عند العقل اشتراكهما في الحقيقة لم يقطع بكون النفوس الفلكية عالمها لاشترائك افراد الطبيعة الواحدة فيما يجب ويمكن ويمتنع مع أن الحكماء ادعوا القاطع في أن النفوس الفلكية عالمه بجميع الحوادث الجزئية التي لا تنتهى يتجه المنع عليه بان الانسنة لم أن القاطع بان النفوس الفلكية عالمها بهامبنى على القاطع بتخالف النفسين (قوله) اذ النفوس الانسانية لا يمكن لها أن تدرك أمور غير متناهية على سبيل التفصيل دفعة ممنوع لا بدله من دليل وعدم اطلاعه على الوقوع لانه في الامكان فيكون ما ذكره آخره من أنه يجوز أن يكون للنفوس ما يمنعها عن الاطلاع على جميع الحوادث خارجا عن قانون المناظرة هذا آخر الكلام في هذه الرسالة في الاهيات ويتوله القسم الثاني وهو مباحث الطبيعيات

الآن يكون هنالك هيولى باشتراك الاسم وانما هو شئ انفرد به ابن سينا لان كل مركب عندهم من هيولى وصورة محدث مثل حدوث البيت والخرقة والسماء ليست عندهم محدثة بهذا النوع من الحدوث ولذلك سموا أزلية أى أن وجودها مع الازلي وذلك انه لما كان سبب الفساد عندهم هو الهيولى كان مالمس بفساد ليس بذى هيولى بل هو معنى بسيط ولولا الكون والفساد الذى في هذه الاجرام لما لم ان تكون مركبة من هيولى وصورة لان الأصل ان الجسم واحد في الوجود كما هو في الحس فلولو فساد هذه الأجسام انقضت البسيطة وان الهيولى هي الجسم فالجسم السماوى لما كان لا يفسد دل على ان الهيولى فيه هي الجسمية الموجودة بالفعل وان النفس التي فيه ليس لها قوام بهذا الجسم لان هذا الجسم ليس يحتاج في بقاءه الى النفس كما يحتاج أجسام الحيوانات وانما يحتاج الى النفس لان من ضرورة وجودها أن تكون منفسفة بل لان الافضل من ضروريته ان يكون بالحالة الافضل والمنفسفة افضل من غير المنفسفة والاجرام السماوية لا اختلاف عندهم انه ليس فيها قوة الجوهر فليست ضرورة ذات مادة كما هي الاجرام السماوية فاما ان تكون كما يقول ثامسطيوس صوراً واما ان يكون لها مواد باشتراك وأنا أقول واما ان تكون هي المواد انفسها وتكون مواد حسية بذاتها لا حية بحياة (قال أبو حامد) والجواب من وجهين الى قوله المتعدي بالذكر (قلت) بريدانهم اذ لم يقدروا ان يشعروا الوحدة ولا قدروا ان يشعروا الواحد ليس بجسم لانهم اذ لم يقدروا على نفي الصفات كان ذلك الأول عندهم ذاتا بصفات وما كان على هذه الصفة فهو جسم أو قوة في جسم ولزمهم ان تكون الأول التي لاعلة لها هي الاجرام السماوية وهذا القول لازم لمن يقول بالقوله الذى حكاه عن الفلاسفة والفلاسفة ليس يحتاجون على وجود الأول الذى لاعلة له بما نسب اليهم من الاحتياج ولا يزعمون أيضا انهم يحزون عن دليل التوحيد ولا عن دليل نفي الجسمية عن المبدأ الأول وسنأتى هذه المسئلة فيما بعد (قال أبو حامد) والوجه الثاني وهو ان الخاص الى قوله لا أصل له (قلت) قوله لا يمكن لعل لها علة واعلة العلة علة وهكذا الى غير نهاية الى قوله وكل مسائل ذكرتموه في النظر يبطل عليكم تجوز زورات لا أول لها شك وقد تقدم الجواب فيه حين قلنا ان الفلاسفة لا يجوزون عللا ومعلولات لانهاية لها لانه يؤدى الى معلول لاعلة له ويوجبونها بالعرض من قبل علة قديمة لكن اذا كانت مستقيمة ومعاولاف مواد لانهاية لها بل اذا كانت دورا واما ما يحكيه عن ابن سينا انه يجوزون نفوسا لانهاية لها وان ذلك انما يمنع قيمه له وضع فكل ما غير صحيح ولا يقول به أحد من الفلاسفة وامتناعه يظهر من البرهان العام الذى ذكرناه عنهم فلا يلزم الفلاسفة شئ مما ألزمهم من قبل هذا الوضع أعنى القول بوجود نفوس لانهاية لها بالفعل ومن أجل هذا قال بالتناهي من قال ان النفوس متعددة بتعدد الاشخاص وانها باقية وأما قوله وما بالهم لم يجوزوا أجساما بعضها فوق بعض بالمكان الى غير نهاية وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزمان الى غير نهاية وهو ل هذا التحكيم بارد فان الفرق بينهما عند الفلاسفة ظاهر جدا وذلك ان وضع أجسام لانهاية لها يلزم عنه ان يوجد ما لانهاية له كالأوان يكون بالفعل وذلك مستحيل والزمان ليس بذى وضع فليس يلزم عن وجود أجسام بعضها قبل بعض الى غير نهاية وجود ما لانهاية له بالفعل وهو الذى امتنع عندهم (قال أبو حامد) بحجة ان الفلاسفة فان قيل

الفصل الثامن عشر في ابطال قولهم بوجود الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاسباب العادية والمسببات ذهب الفلاسفة الى أن الطوائع الاجسام آتارا وأقفا لا في موادها كالحرارة الحاصلة في مادة النار بسبب صورتها النوعية وفي مواد غير ها أيضا كالحتراف الحاصل في القطن من النار وأعداد مواد غير ها بواسطة الكيفيات الحاصلة منها في موادها كأعداد صورة النار مادة الماء بواسطة كيفية الحرارة لقبول الصورة الهوائية وتلك الطوائع قد تكون علة تامة بانقراضها الآتارا وقد تكون علة ناقصة تحتاج

تلك الآثار في حقها عن تلك الطبائع الى امور اخر تنضم اليها من الشرائط وارتفاع المواضع فاذا حصلت تلك العلة ويحصل الاثر من غير تخلف واذا تم استعداد المادة لقبول صورها وعرض بواسطة الامور المدة حصل فيها ما استعدت هي له من صورة او عرض اذ المبدأ تام في فاعليته لا يخل هناك ولا قصور في نفسه ولا تفاوت الامن جهة القابل فلا يتصور التخالف حينئذ لتتام القابل والفاعل واذا لم يحصل استعداد ٧٢ المادة مع حصول القبض لا امتناع حصول المعلوم بدون العلة التامة لا كما زعم بعضهم

البرهان القاطع الى قوله خارجة عنها (قلت) هذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة اول ما نقله من الفلاسفة ابن سينا على انه طريق خير من طريق الفلاسفة لانه زعم انه من جوهر الموجود وان طريق القوم انه من اعراض تابعة للبدا الاول وهو طريق اخذه ابن سينا من المتكلمين وذلك ان المتكلمين يرون ان من المعلوم بنفسه ان الموجود ينقسم الى ممكن وضروري ووضعوا ان الممكن يجب ان يكون له فاعل وان العالم باسره لما كان ممكنا وجب ان يكون الفاعل له واجب الوجود هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الاشعرية وهو قول جيد ليس فيه كذب الا ما وضعوا من ان العالم باسره ممكن فان هذا ليس معروفا بنفسه فآراد ابن سينا ان يجمع هذه القضية ويجعل المفهوم من الممكن ماله علة كاذ كرايوطا مدوا اذا شويح في هذه القضية لم تنزهه القضية الى ما اراد لان قضية الموجود اول الى ماله علة والى ماله علة ليس معروفا بنفسه ثم ماله علة له ينقسم الى ممكن والى ضروري فان فهمنا منه الممكن الحقيقي افضى الى ممكن ضروري ولم يفض الى ضروري له علة وان فهمنا من الممكن ماله علة وهو ضروري لم يلزم عن ذلك ان ماله علة له علة وامكن ان يضع ان تلك له علة وان يرد ذلك الى غير نهاية فلا ينتهي الامر الى موجود لا علة له وهو الذي يعترفه بواجب الوجود لان يفهم من الممكن الذي وضعه بازا ماله علة له الممكن الحقيقي فان هذه الممكنات هي التي يستحيل وجود العلل فيها الى غير نهاية واما ان عني بالممكن ماله علة من الاشياء الضرورية فلم يتبين بعد ان ذلك مستحيل بالوجه الذي تبين في الموجودات الممكنة بالحقيقة ولا يتبين بعد ان ههنا ضروري يحتاج الى علة فيجب عن وضع هذا ان ينتهي الامر الى ضروري بغير علة الا ان تبين ان الامر في الجملة الضرورية التي من علة وهو معلول كالامر في الجملة الممكنة (قال ابو حامد) قلنا لفظ الممكن الى قوله الى التحكم المحض (قلت) وضع اسباب ممكنة لانها بالزم عنه وضع ممكن لفاعل له واما وضع اشياء ضرورية لها علل غير متناهية فانما يلزم عن ذلك ان يكون ما وضع ان له علة ليس له علة وهو صحيح الا ان المحل اللازم عن اسباب بهذه الصفة غير اللازم عن اسباب من طبيعة الممكن فلذلك ان اراد مريد ان يخرج هذا القول الذي استعمله ابن سينا مخرج برهان ان استعمال هكذا الموجودات الممكنة لا بد لها من علل نقتدم عليها فان كانت العلل ممكنة لزم ان يكون لها علل ومر الامر الى غير نهاية وان لم يكن هنالك علة لزم وجود الممكن بلا علة وذلك مستحيل فلا بد ان ينتهي الامر بسبب او بغير سبب فان كانت بسبب سئل ايضا في ذلك السبب فاما ان عر السبب الى غير نهاية فيلزم ان يوجد بغير سبب ما وضع انه موجود بسبب وذلك محال فلا بد ان ينتهي الامر الى سبب ضروري بلا سبب أي بنفسه وهذا هو واجب الوجود ضروري فلهذا النوع من التعميل يكون البرهان صحيحا واما اذا خرج المخرج الذي اخرج ابن سينا فليس بصحيح من وجوه احدها ان الممكن المستعمل فيه هو باشتراك الامم وقسمه الموجود اول افيها الى ما هو ممكن والى ما هو غير ممكن ليس بصحيح اعني انها ليست قضية تحصر الموجدات هو وجودها اول في الرد على الفلاسفة فنقول كل واحد ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس ممكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه يريدوا اذا سلم الفلاسفة انهم اغمايئون بممكن الوجود ماله علة وواجب الوجود ماله ليس له علة قيل لهم لا يمتنع على

من انهم انكر والممكن عدم حصول الشيع عند الاكل وعدم حصول الري عند الشرب وعدم حصول الاسهال عند تناول الدواء المسهل كيف وما ذكر من الاكل والشرب وتناول الدواء المسهل ليست علة لانه لما يرتب عليها من الشيع ويري والاسهال فانه يجب وزان ينزاق الماء كقول من المدة الى الامعاء دفعة من غير انضمام في المدة فلا يحصل الشيع وان يحصل في المسار بقا سد تنفع نفوذ الماء الى الكبد فلا يحصل الري وان يحصل في البدن قوة قاهرة لقوى الادوية المسهلة فلا يحصل الاسهال الى غير ذلك بل هي أجزاء من العلة التامة فان اتفق وجود سائر أجزاء علها التامة مع ما ذكر من الشرب والاكل وتناول المسهل ترتب وجودها على ما ذكر لا امتناع التخلف عن العلة التامة والا فلا (قال الامام الغزالي) وعلى هذا الاصل بنوا انكار بعض المعجزات المنقولة عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام كالوقوف

في النار من غير احتراق مع بقاء النار على طبيعتها وبقاء البدن على حقيقة قلب العصاة ما نارا وحياء الموتى راووا ما وقع في القرآن المجيد من امان ذلك كتابا واهلهم احياء الموتى ازالة الموت الجهل بجهالة العلم وتلقا العلماء السحرة باطال الحجة لاهية الظاهرة على يد موسى عليه الصلاة والسلام شبهات المنكرين الى غير ذلك فنقول لهم اول ما ترعونه ان الطبائع على فاعلة ما بانفسها واما مع امور تنضم اليها من الشرائط وارتفاع

أصواتكم
في النار من غير احتراق مع بقاء النار على طبيعتها وبقاء البدن على حقيقة قلب العصاة ما نارا وحياء الموتى راووا ما وقع في القرآن المجيد من امان ذلك كتابا واهلهم احياء الموتى ازالة الموت الجهل بجهالة العلم وتلقا العلماء السحرة باطال الحجة لاهية الظاهرة على يد موسى عليه الصلاة والسلام شبهات المنكرين الى غير ذلك فنقول لهم اول ما ترعونه ان الطبائع على فاعلة ما بانفسها واما مع امور تنضم اليها من الشرائط وارتفاع

الموانع لما يترتب عليها من الآثار وليس لكم دليل على ما ذكرتم إلا مشاهدة الترتيب دائما أو كثيرا بين ما ترعونه ولا بين ما ترعونه مع حلولات ومن البين المكشوف أن ترتب الشيء على الشيء دائما أو كثيرا وهو المسمى بالدوران لا يدل على العلية ولم لا يجوز أن يكون المبدأ أجرى عادته بخلاف الاحتراق عقيب محاسة النار من غير أن يكون محاسة النار دخل في الاحتراق وكذا في جميع المترتبات (وأما القول) بأن المبدأ لا يتصور فيه احراء المبادىء بناء على أنه موجب بالذات لا فاعل ٧٣ بالاختيار ووجاء العادة انما يتصور فيها هو فاعل بالاختيار فقد

عرفت فساد مبادىء في صدر الكتاب ثم نقول لهم ما ذكرتم من الاستعداد وو وجوب الفيض عند تمامه وامتناعه بدونه مبنى على كون المبدأ موجبا بالذات وقد فرغنا عن انبطال دليلكم عليه فيما سبق (لا يقال) لو لم يتوقف وجود الأثر على الاستعداد لما جزمنا بأن الكتب التي في حجرته لم تنقلب أناسا فضا لا ولا أو أن البيت لم تنقلب ذهبا أو فضة (لا نقول) أولا ما ذكرتم من أن المواد العنصرية مطبوعة عندكم للحركات الفلكية والأوضاع التي تحدث بها ذهبي مبادىء لاستعداداتها للصعود والاعراض فن الجائز أن يحدث وضع غريب فلكي لا يحدث مثله في ألوف من السنين يقتضى حصول الاستعداد في مواد الكتب السق في حجرته القبول صورية الإنسان وفي مواد أواني البيت بحصول الصورة الذهبية وهذا الاحتمال

أصوابكم أن تكون علل ومحلولات لانهاية لها وتكون الجملة واجبة الوجود فان من أصولهم انهم يجوزون أن يكون حكم الجز غير حكم الكل والجميع وهذا القول الاختلال فيه من وجوه أحدها أنهم لا يجوزون عللا بالذات غير متناهية على ما تقدم سواء كانت العلل والمحلولات من طبيعة الممكن أو من طبيعة الضرورى على ما تبين من قولنا والاختلال الذي لزم ابن سينا في هذا القول أنه قيل له اذا قسمت الموجود الى ممكن الوجود واجب الوجود وعند الممكن الوجود ماله علة وبالواجب ماله ليس له علة لم يمكن تبين على امتناع وجود علل لانهاية لها لانه لزم عن وجودها غير متناهية أن تكون من الموجودات التي لا علة لها فتكون من جنس واجب الوجود لا سيما أنه يجوز عندكم أن يتقدم الأزل أسباب لانهاية لها كل واحد منها حادث وانما عرض لهذا القول هذا الاختلال بقسمة الموجود الى ماله علة له والى ماله علة ولو قسمه على النحو الذى قسمناه لم يكن عليه شيء من هذه الاعتراضات وقوله ان القدماء يسمون الله قديم يتقدم قديم مما لا غاية له لتجوزهم دورات لانهاية لها هو قول فاسد فان هذا انما يقال عليه اسم القديم مع القديم الذى هو واحد باشتراك وقوله (فان قيل) فهذا يؤدى الى أن يتقوم واجب الوجود بمكان الوجود (قلنا) ان أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو ونفس المطلوب فلا نسلم أنه محال بل يريدان أن أرادوا بالواجب ماله علة وبالممكن ماله علة فلا نسلم أنه يستحيل أن يتقوم ماله ليس له علة بل لعل لانهاية لها لان انزالها ان ذلك مستحيل هو رفع العمل لانهاية لها وانزالكم واجب الوجود هي نتيجتكم التي رتم انتاجها ثم قال وهو كقول القائل يستحيل ان يتقدم الى قوله ولا يصدق على المجموع يريد انه لا يستحيل أن يتقوم ماله علة لانه لم يعلل بالذات غير متناهية كما يتقوم القديم عندكم بالحوادث التي لانهاية لها فان الزمان عندكم قديم وهو يتقوم بالزمانة محدثة وكذلك حركة الفلك عندهم قديمة والدورات التي تقوم منها غير متناهية بل هم أشد الناس انكارا لهذا واذا هذا من قول الدهرية وذلك أن المجموع لا يخلو أن يكون من أشخاص متناهية كائنه فاسدة أو غير متناهية فان كان من متناهية فالكل متفق على أن الجنس كائن فاسد وان كان من أشخاص غير متناهية فان الدهرية تضع أنه ممكن وواجب أن يكون المجموع أزليا من غير علة تو جدعته وأما الفلاسفة فانهم يجوزون ذلك ويرون أن مثل هذه الاحتماس من جهة ما تقوم بأشخاص ممكنة كائنه فاسدة انه لا بد لها من سبب خارج من جهة ما دائم أزلي هو الذى من قبله استفادت هذه الاحتماس الازلية ولا يزعمون أيضا أن استحالة علل لانهاية لها هي من قبل استحالة تقدم القديم على لانهاية له فهم يقولون ان كون الحركات المختلفة بالجنس ههنا دائمة لا تخل هو أن ههنا حركة واحدة بالعدد أزلية وان السبب في أن ههنا اجناسا كائنه فاسدة بالاجزاء أزلية بالكل ان ههنا موجودا أزليا بالجزء والكل وهو الجرم السماوى والحركات التي لانهاية لها انما صارت أبدية بالجنس من قبل حركة واحدة بالعدد دائمة وهي حركة الجرم السماوى وليس حركة السماء مؤلفة من دورات كثيرة الا في الذهن فقط وحركة الجرم السماوى انما استفادت الدوام وان كانت كائنه فاسدة بالاجزاء من قبل محرك لا يمكن فيه أن يحرك نارة ولا يحرك أخرى ومن قبل محرك لا يمكن فيه أيضا أن يتحرك حينئذ يمكن حينئذ من جهة ما هو محرك كما يلقي ذلك في الحركات التي لدينا ومذهب الناس في الاجناس ثلاثة مذاهب مذهب من يرى ان كل جنس فهو كائن

١٠ - تمهات ابن رشد لا يمكن دفعه بغيره ان قاطع وثانيان العلم بعدم الانقلاب ليس بمسئلة الى العلم بتوقف وجود الاثر على الاستعداد حتى يلزم من انتفاءه انتفاءه فان الصبيان والعمام يحصل لهم جرم بعدم الانقلاب بل لو جاوز مجوز الانقلاب عندهم سفوه ونسبوه الى الجنون مع أنه ليس لهم علم بالاستعداد ولا يتوقف حصول الاثر عليه بل هو علم ضرورى بخلقه الله تعالى فينا عند استمرار العادة بها فان خرق الله تعالى العادة بانقاع الانقلاب في زمان خرق العادات سلب هذه العادات عن الاله عقل

ولا يحلها على ان ما ذكرتم من ان حصول الاثر يتوقف على الاستعداد ولا يحصل الاثر في نفسه عند تمام استعداد المادة على تقدير تمامه لا يصلح وجه الانكار المحض المتعقبة عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام بطريق التواتر فان نفس النبي عليه الصلاة والسلام لها قوة تصرف في الاجسام العنصرية وان هيولى الاجسام العنصرية مطيعة لها على اعتباركم وحينئذ لم لا يجوز ان يحصل للنار بواسطة تصرف نفس النبي ٧٤ فيها صفة مائة عن التأثير في بدنه مع بقائها على حقيقة الخصوصية او يحصل لبدنه

صفة مائة لما اثر فيه فانما ترى من يطلى بدنه بالطلق ثم يقدح في تنوير موقدة لا يتأثر فيه وكذا ترى القطننة تنفس في بعض الاشربة المعولة بالصبغة ثم تغرب من النار فتعاق النار بطرية الرطوبة وتشتعل ولا تحترق القطننة البتة والذي لم يشاهد ما ذكرناه ينكره وليس انكارنا لهم لا لقائه ابراهيم عليه السلام في النار مع عدم الاحتراق الا من قيل انكار ما ذكرناه وكذلك قلب العصاة بآنا واحياء الموتى فانما يعلم ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت واستعدت لقبول الصورة الذاتية حصل منها النبات ثم انه يستحيل دماغه اكل الحيوان واستمراره ثم يستحيل الدم منيما ثم ينصب الى الرحم فيحصل فيها استعداد الصورة الحيوانية فتفيض من مبدئها فتصير حيوانا (واما ان استعداد الصورة الحيوانية لا يحصل الا بهذا الطريق) فلا علم لانها ولعل هناك طريقا آخر

فاسد من قبل انه متناهى الانحصاص ومذهب من يرى ان من الاجناس ما هي ازيلية أي لا أول لها ولا آخر من قبل ان يظهر من أمرها انها من أشخاص غير متناهية وهو لا قسم قالوا ان أشخاص هذه الاجناس انما هي طيات الدوام من علة ضرورية واحدة بالعدد والحق ان تعدد مرات لانها طيات الزمان الذي لانها له وهو لا يعلم الفلاسفة وقسم اعتقدوا ان وجود أشخاصها غير متناهية كاف في كونها ازيلية وهم الدهر بة تفق على هذه الثلاثة الآراء فحكمة الاختلاف هو راجع الى هذه الثلاثة اصول في كون العالم ازيليا او غير ازيلى وهل له فاعل اولافاعل له وقول المتكلمين ومن يقول بحديث العالم طرف وقول الدهرية طرف آخر وقول الفلاسفة متوسط بينهم واذا تقرر هذا كله فقد تبين لك ان من يقول ان من يجوز علة لانها لها ليس يمكن ان يثبت علة أولى قول كاذب بل الذي يظهر ضد هذا وهو انه من لا يعترف بوجود علة لانها لها لا بقدر ان يثبت علة أولى ازيلية لان وجوده لمولات لانها لها هي التي اقتضت وجوب علة ازيلية من قبلها استفاد وجودها لانها له والافق كان يجب ان تتناهى الاجناس التي كل واحد من أشخاصها محدث وبهذا الوجه فقط أمكن ان يكون القديم علة للحوادث وأوجب وجود الحوادث التي لانها لها هو وجود اول قديم واحد سبحانه لا اله الا هو (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة في الاعتراض الذي وجهه عليهم (فان قيل) الدورات ليست موجودة الى قوله اذا فرضوا وجودين ثم قال أبو حامد والجواب ان هذا الاشكال الى قوله لانها لها (قلت) اما جوابه عن الفلاسفة بان ماسلف من الدورات معدومة وكذلك ماسلف من صور العناصر المتكون بعضها عن بعض معدومات والمعدوم لا يتصف بالانتهائى ولا بعدم الانتهاء فليس بجواب صحيح وقد تقدم ذلك وما تشكك به عليهم من أمر اعتقادهم في النفوس فليس شئ من ذلك من مذاهب القوم والنقلة من مسألة الى مسألة فدل سفسطائي والله اعلم بالصواب (المسئلة الخامسة) في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على ان الله تعالى واحد الى قوله لا بد ان يكون واحدا (قلت) فهذا القول الذي أورده أبو حامد (ثم قال أبو حامد مجيبا لهم على طريق المناقضة) قلنا وكما نفع وجوب الى قوله لا غير ذاته محال (فات) هذا المسلك في التوحيد هو مسلك ان فردية ابن سينا وليس هو مسلك لاحد من قدماء الفلاسفة وهو مؤلف من مقدمات عامة مقولة باشترائك فيدخلها من أحل ذلك المعاندة كغير ولكن اذا فصلت تلك المعاندة وعين المقصود منها اقررت من الاقوال البرهانية فقول أبي حامد في التقسيم الاول انه تقسيم فاسد قول غير صحيح وذلك ان المفهوم من واجب الوجود ما لا علة له ولو قال قائل فيما لا علة له اما ان يكون لا علة له لذاته أو لا علة له لكان قولنا مستحيل لا فكذلك قول القائل واجب الوجود لا يخفى لو ان يكون واجب الوجود اما لذاته واما لعلته وليس الامر كذلك وانما معنى القول بل كونه واجب الوجود لطبيعة تخصه من حيث هو واحد بالعدد أو لطبيعة مشتركة له ولغيره مثال ذلك ان نقول هل عمر و انسان من جهة انه عمر وأر من جهة طبيعة مشتركة له ولغيره فان كان انسانا من جهة ما هو عمر وفايس توجد الانسانية لغيره وان كان من جهة طبيعة مشتركة فهو مركب من طبيعتين عامة وخاصة والمركب معسول واجب الوجود ليس له علة فواجب الوجود واحد فانه اذا خرج القول بهذا المخرج كان قول ابن سينا وقوله والسبب المحض لا يكون له سبب ولا قال فيه انه لذاته أولا لذاته كلا ما غير صحيح ايضا لان الشئ قد يسلب عن الشئ اما معنى بسببها وهو والذى

لحصول استعداد الصورة الحيوانية لا نعلم يحصل لتلك المادة بواسطة نفس النبي عليه الصلاة والسلام في أقرب مدة فانما ترى ان بعض الحيوانات كما يحصل بالثوب والذبح يحصل بالولاد ايضا كالخيل المتولدة من الشاة مر اذا ألقي في الماء الراكد وبقي فيه زمانا طويلا ومن العناصر كالبزق جعلت كالمرهم ولغت في صفة وفوقه في الزبل أربعين يوما والغاز المتولد من الطين والعقرب المتولد من البازر وج مع حصولها بالثوب والذبح وقد يكون حصول بعضها من المواد العنصرية في

تفصيل
والسلام في أقرب مدة فانما ترى ان بعض الحيوانات كما يحصل بالثوب والذبح يحصل بالولاد ايضا كالخيل المتولدة من الشاة مر اذا ألقي في الماء الراكد وبقي فيه زمانا طويلا ومن العناصر كالبزق جعلت كالمرهم ولغت في صفة وفوقه في الزبل أربعين يوما والغاز المتولد من الطين والعقرب المتولد من البازر وج مع حصولها بالثوب والذبح وقد يكون حصول بعضها من المواد العنصرية في

أقرب مدة كالصنفادع التي تنزل مع المطر في بعض الاوقات فان استعددت مادتها لم يولد صورتها في الجوق مدتها من المعلوم ان الاجزاء الارضية المجتمعة القابلة لان يحل فيها صورة الصنفادع لان ثبت في الجوق مدة متداها فقد تبين ان طريق الاستعداد مختلفة لا تصبطها القوة البشرية ولا تحصرها فمن أين يعلم انتفاء الاستعداد في مادة العصارا مادة الميت لقبول الحياة حتى يحزم بعدم انقلاب العصارا تانا وعدم حصول الحياة في بدن الانسان بعدما كان ميتا وما انكار ٧٥ هذا الاضيق الحوصلة والانس

بالموجودات الغالبة
والذبول عن أسرار الله تعالى في الخلقة ومن استقر أعجائب المعلوم لم يستمد من قدرة الله تعالى ما يحكي من معجزات الانبياء عليهم الصلاة والسلام بحال من الاحوال (لا يقال) لو جاز انقلاب العصارا تانا لجاز انقلاب الجوهر عرضا وبالعكس اذ ليس في العقل استحالة أحدهما أدنى من استحالة الآخر (لأما نقول) انقلاب العصارا تانا من قبيل انقلاب الماء هواء فان بينهما مادة مشتركة تلحق صورة أحدهما وتلبس صورة الآخر ولا نزاع في جواز ذلك بحال ما ذكرت اذ ليس بين الجوهر والعرض مادة مشتركة هي حرمة ما حتى يمكن الانقلاب بان يخلع صورة أحدهما ويلبس صورة الآخر والانقلاب لا فيما ذكر لا يتصور الا بان يكون أحدهما بعينه هو الآخر واستحالة ذلك ضرورة وقد بينه عليا بان الجوهر اذا انقلاب عرضا فان عدم الجوهر ووجوده العرض

ينبغي أن يفهم ههنا من ذاته واما الصفة غير خاصة له وهو الذي ينبغي أن يفهم ههنا من اسم العلة وقوله ان هذا ليس يصدق في الصفات التي على طريق الاحجاب فصفة لا عن التي تكون على طريق السلب ومعاندة ذلك بالمثل الذي أورده من السواد واللونية وذلك ان معنى قوله هو ان قولنا في السواد انه لون لا يقتسم الصدق والكذب عليه قول القائل اما أن يكون لونا لذاته اوله بل كلا القولين كاذبان وذلك انه لو كان لونا لذاته لم أن لا تكون الحسرة لونا كما انه ان كان عمر وانا لذاته لم أن لا يكون خالد انسانا وان كان لونا لاله لم أن تكون تلك الصفة زائدة على الذات وكل ما هو زائد على الذات أمكن أن يتصور نفسه دون الزائد فيلزم هذا الوضع أن يتصور السواد من غير لونية وذلك مستحيل وهو كلام مغلط سفسطائي للاشتراك الذي في اسم العلة وفي قولنا لذاته وذلك انه اذا فهم من الذات مقابل ما بالعرض كان صادقا قولنا ان اللون موجود للسواد بذاته ولم يمنع أن يكون موجودا غيره أي للحسرة واذا فهم من قولنا انه موجود للسواد لعله أي بمعنى زائد على السواد أعني لعله خارجة عن الشيء لم يلزم عنه أن يتصور السواد دون اللونية لان الجنس معنى زائد على الفصل والنوع وليس يمكن أن يتصور النوع أو الفصل دون الجنس وانما يمكن ذلك في الزائد الذي هو عرضي لافي الزائد الجوهرى وعلى هذا يقتسم الصدق والكذب قولنا ان اللون موجود للسواد بذاته اوله أي ان اللون لا يخلو اما أن يكون موجودا للسواد بما هو نفس الزائد أو بما هو معنى زائد على السواد وهذا هو الذي أراد ابن سينا بقوله ان واجب الوجود لا يخلو أن يكون واجب الوجود بمعنى يخصه في نفسه أو بمعنى زائد على نفسه لا يخصه فان كان بمعنى يخصه لم يتصور ههنا لك موجودان اثنان كل واحد منهما واجب الوجود وان كان بمعنى يعم كل واحد منهما مكرهان معنى يعم معنى يخص والمركب غير واجب الوجود لذاته وان كان هذا هكذا فقول أبي حامد الذي يمنع أن يتصور موجودان اثنان كل واحد منهما واجب الوجود كلام مستحيل فان قيل انه قد قبلت ان هذا هو قرب من البرهان والظاهر منه البرهان قلنا انما قلنا ذلك لان قوة هذا البرهان هي قوة قول القائل ان المغايرة بين الاثنين المفروضين واجبي الوجود لا يخلو أن تكون مغايرة اما بال شخص فيشتركان في الصورة النوعية واما بالنوع فيشتركان في الصورة الجنسية وكلا المغايرتين انما يوجدان للركبات ونقصان هذا عن البرهان انه قد تبين ان ههنا موجودات تتغير وهي بسائط لا تغاير النوع ولا تغاير الاشخاص وهي العقول المفارقة لكن تبين من أمرهم انه يجب أن يكون فيها المتأخر في الوجود والمتقدم والالم عقل ههناك تغاير أصلا وبرهان ابن سينا يتم على هذا الوجه واجب الوجودان كان اثنين فلا يخلو أن تكون المغايرة التي بينهما بالعدد أو بالنوع أو بالقدم والتأخر فان كانت المغايرة التي بينهما بالعدد كانتا متفقين بالنوع وان كان التغاير بالنوع كانا متفقين بالقدم وعلى هذين النوعين يلزم أن يكون واجب الوجود مركبا ان كان التغاير الذي بينهما بالقدم والتأخر واجب أن يكون واجب الوجود واحدا وهو الاله لجميها وهذا هو الصحيح فواجب الوجود اذن واحد واللم يكن ههنا غير هذه الافسام الثلاثة بطل منها الاثنين وصح القسم الذي يوجب انفراد واجب الوجود بالوحدانية (قال أبو حامد) ههناكهم الثاني ان قالوا فرضنا الى قوله عندهم (قلت) لم يشعر أبو حامد بالاختلال الذي في هذا المسلك الثاني فأخذت به كلامهم في تجويز الكثرة بالحد على واجب الوجود

فلم ينقلب أحدهما الى الآخر بل انعدم أحدهما ووجد الآخر وان لم يتقدم بل وجد مع العرض ولم ينقلب أحدهما بل انعدم أحدهما ووجد الآخر وان لم يتقدم بل وجد مع العرض فهو على ما كان ولا انقلاب أيضا ونحن لم نرى كتب أحدهما من الحكماء الذين يعتقد بشأنهم ما يدل على انه كرامة الله هذه المجازات لكن البعض من عوام المتفلسفة وهم مجرم الذين لم يمارسوا العلوم ودجرت عادتهم بانه كرامة الله ههنا المجازات بل كل ما كان على خلاف العادة المألوفة والمناهج المألوفة وغرضهم من ذلك التميز عن العوام في عدم الاعتراف بكل

ما يقال وزيد منهم الشيخ أبو علي قد استحسن طريقتهم ورتب سيرتهم حيث قال يا آل التوان يكون غيرك عن العامة هؤلاء تكون منكرا
 ليكل شيء فان ذلك طيس وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم تعرف امتناعه بالبرهان دون الخرق في تصديقك ما لم يتم بين يديك
 بينة واعلم ان في الطبيعة عجائب وللاقوى العالية الفعالة والقدوى السافلة المنفعة اجتماعات على غرائب نعم يلزم على اصولهم انكار
 انشقاق القمر لا متاع الخرق والحركة ٧٦ المستقيمة عندهم على الفلكيات هذا وتفصيل ما ذكره في امر المجهزات هو انهم

قالوا ان للنفوس الانسانية
 اطلاعا ما على الغيب في
 حال المنام وليس أحسد
 من الناس الاوقد جرب
 ذلك من نفسه يجارب
 أوجه التصديق الآن
 يكون فاسد المزاج وقاصر
 قوى التحصيل والتذكر
 وليس ذلك الاطلاع
 بسبب الفكر اذا فكر في
 حال اليقظة التي هو فيها
 أمكن بقصر عن تحصيل
 مثل ذلك فكيف في حال
 النوم بل بسبب ان النفوس
 الانسانية لها مناسبات
 جنسية في المبادئ العالية
 المتعقشة بجميع ما كان
 وما سيكون وما هو كائن
 في الحال ولها ان تتصل
 بها اتصالا روحانيا وان
 تنتش بمأهول مرتسم فيها
 بما استعدت هي له الآن
 أشتهتها بالحواس
 الظاهرة والباطنة
 واستغراقها في تدبير
 البدن بمناعتها عن اتصالها
 بها وانتقاشها بمأهول
 هو مرتسم فيها الان اشتغال
 النفس ببعض أفعالها
 يمنعها عن الاشتغال بغير
 تلك الافاعيل وليس انما
 سبيل الى ازالة عوائق

التي نفوها عنه ورأى أن يحلها مسألة على حدتها لأن المتكلمين من الاشعريين يجوزون على المبدأ
 الاول الكثرة اذ يجعلونه ذاتا وصفات والاختلال الذي في هذا المسلك الثاني ان المتبانيين قد تباينوا في
 جوهرهما من غير أن يتفق في شيء الا في اللفظ فقط وذلك اذ لم يكونا متفقين في جنس أصلا لا قريب
 ولا بعيد مثل اسم الجنس عند الفلاسفة المقول على الجنس السماوي والجسم انفسا ومثل اسم الوجود
 المقول على الامور الكائنة الفاعلة والازليّة فان أشباه هذه الالفاظ هي أشباه أن تدخل الاسماء
 المشتركة منها في الاسماء المتواطئة فاذن ليس يلزم في الموجودات المتبانية أن تكون مركبة ولما
 اقتصر أبو حامد في جوابه - في هذا المسلك على هذا القدر الذي ذكره أخذ بقدر أول ما ذهبهم في
 التوحيد ثم يروم معانديهم (قال أبو حامد) حكاية عن الفلاسفة بل زعموا ان التوحيد الى قوله لا يكونه
 واجبا (قلت) فهذا ما حكاه أبو حامد من أقاويل الفلاسفة في نفي الكثرة عن الواحد وهو بعد ذلك يشرع
 في تقرير ما ناقضوا به أنفسهم في هذا المذهب وينبغي لنا نحن أن ننظر أولا في هذه الاقاويل التي ينسبها
 اليهم ونبين مرتبتها في التصديق ثم نشير الى النظر فيما يدكره من مناقضتهم ثم الى النظر في عناداتهم
 التي استعملوها بهم في هذه المسئلة فالوضوح الانقسام التي ذكر ان الفلاسفة ينفونها عن الاول هو
 الانقسام بالكيفية تقديرا أو وجودا وهو متفق عليه عند كل من يعتقد ان المبدأ الاول ليس بجسم
 سواء من اعتقد ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزأ أو انه غير مركب منها والبرهان على هذا هو البرهان
 على انه ليس بجسم وسيأتي الكلام على هذا البرهان وأما النوع الثاني فهو الانقسام بالكيفية كانه انقسام
 الجسم الى الهولي والصورة وهذا على مذهب من يرى ان الاجسام مركبة من مادة وصورة وهو
 مذهب الفلاسفة وليس هذا موضع التكم على تصحيح أحد المذهبين وهذا الانقسام ينتفي عن الاول
 أيضا عند كل من اعتقد انه ليس بجسم وأما انفاء الجسمية عن الاول من جهة ما هو واجب الوجود
 بذاته فسيأتي الكلام في تعريف مرتبة القول المستعمل في ذلك على التمام وذلك ان قوله ان واجب
 الوجود مستغن عن غيره اعني أنه لا يقوم بغيره والجسم بنفوق بالصورة والهولي وكل واحد من
 هذين ليسا بواجب الوجود لان الصورة غير مستغنية عن الهولي والهولي ايضا غير مستغنية عن
 الصورة هذا وفيه نظر وذلك ان الجسم السماوي عند الفلاسفة ليس مركبا من مادة وصورة وانما هو
 عندهم بسيط فقد يظن انه يصدق عليه انه واجب الوجود بجوهره وسأنا في هذه المسئلة ولست نعرف
 أحدا من الفلاسفة اعتقد ان الجسم السماوي مركب من مادة وصورة كالاجسام البسيطة التي دونه
 الا ابن سينا فقط وقد تكلمنا في هذه المسئلة في غير ما وضع وسنتكلم فيها فيما يستأنف وأما البيان
 الثالث وهو نفي الصفات عن واجب الوجود لان هذه الصفات ان كانت واجبة الوجود والذات واجب
 الوجود كان واجب الوجود أكثر من موجود واحد وان كانت معلولة عن الذات لزم أن لا تكون
 واجبة الوجود فيكون من صفات واجب الوجود ما ليس واجب الوجود أو يكون هذا الامر
 شتما على ما هو واجب الوجود وغير واجب الوجود ذلك مممتنع ومستحيل فانه بيان قريب من أن
 يكون حقا اذا سلم ان واجب الوجود يدل ولا بد على موجود في غير مادة فان الموجودات التي ليست
 في مادة وهي القائمة بذاتها من غير أن تكون أجساما ليس يمكن أن يتصور فيها صفات ذاتية تقوم بها

النفوس بالكيفية عن الانتقاش على المبادئ العالية لان أحد المعنيين هو اشتغال النفس بالبدن
 ولا يمكن لنا ازالة هذا العائق بالكيفية مادام البدن صالحا لتدبيرها لانه قد سكن أحد الشاغلين في حالة النوم فان الروح ينتشر
 الى ظواهر البدن بواسطة الشرايين وينصب الى الحواس الظاهرة حالة الانتشار ويحصل الادراك بها وهو هذه الحالة هي اليقظة
 فتشتغل النفس بتلك الادراكات حينئذ فاذا انحس الروح الى الباطن يرجع عن الحواس الظاهرة بعد انصبابها اليها فتهبط الى

هذه الحواس وهذه الحالة هي النوم وتبطلها يخف أحد شواغل النفس عن الاتصال بالمبادئ العالية والاشغال ببعض تأفها فتصل حينئذ بتلك المبادئ اتصالا روحانيا ويرسم في النفس بعض ما تنتش في تلك المبادئ مما استمدت هي لان تكون منتقشة به كالمرآة اذا حوذي بعضها بعض فانه ينتش في بعضها ما يتسع له مما تنتش في البعض الآخر والقوة المخيلة تجلت بحكمة ما ورد عالمها كي تلك المعاني المنتقشة في النفس بصورة جزئية مناسبة لها ثم تصير

الحس المشترك فتصير مشاهدة وهذه هي الرؤيا الصادقة ثم ان الصور التي تركبها القوة المخيلة ان كانت شديدة المناسبة لتلك المعاني المنطبعة في النفس حتى لا يكون بين المعاني التي أدركتها النفس وبين الصور التي ركبها القوة المخيلة تفاوت الا في الكمية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير وان لم تكن شديدة المناسبة الا انه مع ذلك يكون بينهما ما مناسبة بوجه ما كانت الرؤيا محتاجة الى التعبير وهو أن يرجع من الصورة التي في الخيال الى المعنى الذي صورته المخيلة بتلك الصورة (واما) اذا لم يكن بين المعنى الذي أدركته النفس وبين الصورة التي ركبها القوة المخيلة مناسبة أصلا لأكثرة انتقالات المخيلة من صورة الى صورة الى أن ينتهي الى صورة لاتناسب المعنى الذي أدركته النفس أصلا فهو هذا الرأيا من قبيل أضغاث الاحلام ولهذا قالوا لا اعتماد على

الذات فضلا عن أن يتصور فيها صفات زائدة على الذات وهي الصفات التي تسمى اعراضا لانها اذا توهبت مرتفعة لم ترفع الذات بخلاف الصفات الذاتية ولذلك يصدق حمل الصفات الذاتية على الموصوف على أنها هي ولا يصدق حمل الصفات الغير الذاتية عليه الا باسقاط الاسم فلا نقول في الانسان انه عالم كما نقول فيه انه حيوان وانما نقول فيه انه عالم بوجود أمثال هذه الصفات فيما ليس بحسب مستحيل لان طبيعتها طبيعية غريبة عن الموصوف بها ولذلك سميت اعراضا وتبعت عن الموصوف في النفس وخارج النفس (فان قيل) ان الفلاسفة يعتقدون ان النفس فيها أمثال هذه الصفات وذلك انهم يعتقدون انها ادراك مريدة محركة وهم يعتقدون مع هذا انها ليست بحسب والجواب انهم ليس يرون ان هذه الصفات هي للنفس زائدة على الذات بل يرون انها صفات ذاتية ومن شأن الصفات الزائدة أن لا يشترك بها الموضوع الحامل لها بالفعول بل انما يشترك بالجهة التي يتكرر المحدود بأجزاء المحدود وذلك انها هي كثرة ذهنية عندهم لا كثرة بالفعل خارج النفس ومثال ذلك ان أحد الانسان حيوان ناطق وليس النطق والحياة كل واحد منهما مما اعتبر من صاحبه فيه خارج النفس بالفعل واللون والشكل فيه خارج النفس ولذلك يلزم من يسلم ان النفس ليس من شرط وجودها المادة لا يسلم انه يوجد في الموجودات المفارقة لها هو واحد بالفعل خارج النفس كثير بالحدود وهذا هو مذهب النصارى في الاقسام الثلاث وذلك أنهم ليس يرون انها صفات زائدة على الذات وانما هي عندهم متكررة بالحد وهي كثرة بالفعل لا بالفعل ولذلك يقولون انه ثلاثة لا واحد أي واحد بالفعل ثلاثة بالقوة وسنة عدد الشئاعات والحالات التي تلحق من يضع ان المبدأ الأول ذو صفات زائدة على ذاته وأما الكثرة الاربعة وهي الكثرة التي تكون للشئ من قبل جنسه وفصله فهي قريبة من الكثرة التي تكون للشئ من قبل جنسه وفصله فهي قريبة من الكثرة التي تكون للشئ من قبل جنسه ولا ينبغي أن يختلف في انتقاء الكثرة الحديثة عن المبدأ الأول تعالى وأما الكثرة التمامية وهي تعدد المساهمة والآنية فان الآنية في الحقيقة في الموجودات هي معنى ذهني وهو كون الشئ خارج النفس على ما هو عليه في النفس وما يدل عليه فهو مرادف للصادق وهي التي تدل عليه الرابطة الوجودية في القضايا الجلية فان لفظ الوجود يقال على معنيين أحدهما ما يدل عليه الصادق مثل قولنا هل الشئ موجود أم ليس موجود وهل هذا موجود كذا أولا يوجد كذا كذا والشئ ما يتزل من الموجودات منزلة الجنس مثل قسمة الموجودات الى المقولات العشرة الى الجوهر والعرض واذافهم من الموجود ما يفهم من الصادق لم يكن خارج النفس كثرة واذافهم منه ما يفهم من الذات والشئ كان اسم الموجود مقولا على واجب الوجود وعلى ما سواه بتقديم وتأخير مثل اسم الحرارة المقول على النار وعلى الاشياء الحارة وهذا هو مذهب الفلاسفة وأما هذا الرجل فاعلم اني القول فيها على مذهب ابن سينا وهو مذهب خطأ وذلك انه يعتقد ان الآنية هي كون الشئ موجودا شئ زائد على المساهمة خارج النفس وكأنه عرض فيها واذ اوضع انما شرط في وجود المساهمة فلو كان واجب الوجود له آنية هي شرط في ماهيته لكان واجب الوجود مكملا من شرط ومشرط فمكان يكون مكملا الوجود وايضا فان عند ابن سينا أن ما وجد زائد على ذاته فله علة وأما الوجود عند ابن سينا فهو عرض لاحق للماهية وعليه يدل قول أبي حامدة وذلك ان قوله فان للانسان ماهية قبل الوجود والوجود يورد

رؤيا الشاعر والكاذب لان قوتها المخيلة قد تعددت لا انتقالات الكاذبة الباطلة ثم ان النفوس مختلفة المراتب في القوة والضعف اختلافا غير يسير فان ترى النفوس البشرية متفاوتة في طرفي الزيادة والنقصان تفاوتات متصاعدة الى النفوس التي تدرك النظريات الكثيرة بالحواس في اقرب زمان من غير أن يعرض لها غلط ومتماز لا الى المبدأ الذي لا يكاد يفقه ولا فلا يبعد أن يكون لبعض النفوس قوة قوية امام كسبية واما جيلية لا تشغلها الحواس ولا تستولي عليها بحيث تستغرقها وتغلبها عن شغلها بل يتسع لقوتها النظر

الى جانب العلوم وجانب السبل جميعا كما يقوى بعض النفوس في حالة واحدة بين الكثرة والكلام والسماع واقوال اخر غري ذلك
والاكثر من عاجزون عن الجمع بين هذه الاشياء وامثالها وتكون قوتها المتخيلة بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن
الحس الظاهر فيقع مثل هذه النفس في الية فطة ما يقع للثامه بين من الاتصال بالمادى المفارقة والاطباع ببعض ما فيها كما كان وما
سيكون من الغيبات ونزول الامر منها الى ٧٨ عالم الخيل ثم منه الى الحس المشترك حتى انه ربما يقع كلاما منظوما من هاتفي أو

شاهد منظارا يتيقأ كل
هيئة وأجل شكل يخاطبه
فيما يهيمه من أحواله
وأحوال ما يتصل به فان
كان لا تفاوت بين هذا الاثر
الجزيئي وبين المعاني التي
أدركتها النفس الناطقة
الابالكلية والجزئية كان
ذلك وسياسريحا والا
كان محتاجا الى التأويل
(ثم ان تصورات النفوس)
قد تكون أسبابا لحدوث
الحوادث من غير ان
يكون هناك سبب من
الاسباب الجسمانية مثل
أن النخم والغضب يوجبان
سحونة البدن وتصور
السقوط من شخص عشي
على جندع موضوع عال
يوجب السقوط وكذلك
تصور الهمة يوجب
الحمة وتصور المرض يوجب
المرض في بعض الاوقات
واذا كان كذلك فليس
يستبعد ان يتفق لبعض
من النفوس الانسانية
القوية جدا قوة ذاتية
ان قلنا باختلاف النفوس
بالحقائق اولاجل مزاج
أصلي بسببها يتبدى تأثيرها
بدها فتؤثر في الاجسام
العنصرية كما تؤثر في بدنها

عليها أو يضاف اليها وكذلك المثلث له ماهية وهو انه شكل تحيط به ثلاثة أضلاع وليس الوجود جزا من
ذات هذه الماهية مقوما لها ولذلك يجوز أن يدرك العاقل ماهية الانسان وماهية المثلث وليس يدري ان
لها وجودا في الاعيان أم لا فدل على أن الوجود الذي استعمله هنا ليس هو الوجود الذي يدل على
ذوات الاشياء أعني الذي هو كالجنس لها لا على الذي يدل على ان الشيء خارج النفس وذلك ان اسم
الموجود يقال على معنيين (أحدهما) على الصادق والاخر على الذي يقابله العدم وهذا هو الذي ينقسم
الى الاحناس العشرة وهو كالجنس لها وهذا هو تقدم على الموجودات بالوجه الثاني أعني الامور
التي هي خارج الزمن وهذا هو الذي يقال بتقديم وتأخير على المقولات العشر وهو هذا المعنى نقول في
الجوهر انه موجود بذاته وفي العرض انه موجود بوجوده في الموجودات بذاته واما الموجود الذي
يعني الصادق فيشترك فيه جميع المقولات على السواء والموجود الذي يعني الصادق هو معنى في الاذهان
وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشيء أعني انه
ليس يطلب معرفة الشيء حتى يعلم انه موجود واما الماهية التي تتقدم على الموجود في اذهاننا فليست
في الحقيقة ماهية واعنا هي شرح معنى اسم من الاسماء فاذا علم ان ذلك المعنى موجود خارج النفس علم
انها ماهية وحدود هذا المعنى قيل في كتاب المقولات ان كليات الاشياء المعقولة انما صارت موجودة
بأشخاصها وأشخاصها معقولة بكمياتها وقيل في كتاب النفس ان القوة التي بها يدرك ان الشيء مشار اليه
وموجود غير القوة التي يدرك بها ماهية الشيء المشار اليه بهذا المعنى قيل ان الأشخاص موجودة في
الاعيان والكليات في الاذهان فلا فرق في معنى الصادق في الموجودات الهيولانية والمفارقة واما قول
القائل ان الوجود امر زائد على الماهية وليس يتقوم به الموجود في جوهره فنقول مغالط جدا لان هذا
يلزمه ان يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر خارج النفس وهو مذهب ابن
سينا ويسئل عن ذلك العرض اذا قيل فيه انه موجود هل يدل على معنى الصادق أو على عرض موجود
في ذلك العرض فتوجد اعراض لانها بطلان ذلك مستحيل وقد بينا هذا في غير ما موضع واطل ان هذا
المعنى هو الذي أم أبو حامد ان ينفيه عن المبدأ الأول وهو منفي عن جميع الموجودات فضلا عن الأول
اذ هو اعتقاد باطل ولما ذكر هذا المعنى من الاجساد من قولهم اخذ يذكر ما ناقضوا به أنفسهم في هذا المعنى
مما يظن بهم فقال ومع هذا فانهم لم ينفوا عنه اذ من الجواب قال فينبغي ان نختص مذهبهم الى قوله
وانهم كل مسألة على حياها (قلت) قد اجاد في أكثر ما ذكره من وصف مذاهب الفلاسفة في
كونه ادرى تعالى واحدا مع وصفه بأوصاف كثيرة فلا كلام معه في هذا الاما ذكر من تسميته
عقلا لانه يدل على معنى ساي وليس كذلك بل هو الاسم الاخص بذاته عندا فلاسفة المشائين
مخلاف ما يراه أفلاطون من العقل غير المبدأ الأول وانه لا يوصف بأنه عقل وكذلك قوله في العقل
المفارقة ان فيها ما كانا وعد ما وشر ليس هو من قولهم فلان رجوع الى ما ذكره في رد عليهم في المسائل
الحس (المسئلة السادسة) في ابطال مذهبهم في نفي الصفات (قال أبو حامد) اتفقت الفلاسفة الى قوله
على نفي الصفات (قلت) الذي يعسر على من قال بنفي تعدد الصفات هو ان تكون الصفات
المختلفة ترجع الى ذات واحدة حتى يكون مفهوم العلم مثلا والقدر والارادة مفهوما واحدا وانها
ذات واحدة وأن يكون أيضا العلم والقدر والقادر والارادة والمريد معنى واحدا والذي يعسر

ويكون لغرض قوتها كأنها نفس مدبرة لكل العالم العنصري وأبعده منه فتطبعها
المواد العنصرية وان كانت غير حالة فيها كما ان أعضاء بدننا تطبعها وان لم تكن حالة فيها فيحدث عنها النفقات في عالم الكون
والفساد والزلازل والظواهرات والخسوف وتصير الحيوان جمادا والجماد حيوانا الى غير ذلك من خوارق العادات المنقولة عن الانبياء
عليهم السلام (الفصل التاسع عشر) في تهيئتهم عن اقامة الدليل على ان النفوس البشريية مجردة عن المادة ذاتا

وهذا أي كون النفس مجردة وإن لم يخالف شيئا من أصول الإسلام بل بعض المحققين من علماء الإسلام كالإمام الشافعي وأبي القاسم
 الراغب والجلبي وأكثر آياد المفسرين المتصوفة ذهبوا إليه الآن المقصود بيان ضعف أدلتهم وردد عواهم معرفة ذلك بمجرد
 دلالة العقل من غير استعانة بالشرع القويم (واحتجوا) عليه بوجوده (الأول) أن بعض المقولات ليس بمنقسم إلى أجزاء متباينة في
 الوضع والالكان كل معقول منقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع فحينئذ إما أن يكون ٧٩ منقسمه بالفعل أو بالقوة فإن كان
 منقسمه بالفعل كانت تلك

الاجزاء المتباينة في الوضع
 حاصلة في العقل بالضرورة
 وكل حاصل في العقل
 معقول والغرض أن كل
 معقول مركب من أجزاء
 متباينة في الوضع فتكون
 تلك الأجزاء مركبة أيضا
 من أجزاء متباينة في الوضع
 وهكذا فيلزم أن تكون
 الصورة العقلية مشتملة
 على أجزاء غير متناهية
 بالفعل فيلزم أن يكون
 الذهن محيطا بالانتهاى
 دفعة واحدة محال (لا يقال)
 إنما يلزم ذلك لو كان معقولا
 بالكنه ولمانع أن لا يسلم
 أن شيئا من المقولات
 معقولا بالكنه بل هو أن
 تكون عقولها بالوجود
 (لأننا نقول) تفعل الشيء
 بالوجه مسوق بتفعل
 الوجه وذلك الوجه أن
 كان معقولا بالوجه فكذا
 يلزم التسلسل في قصورات
 الوجود فيلزم امتناع
 التسلسل وهو باطل وإن
 كان معقولا بالكنه
 والغرض أن كل معقول
 مركب من أجزاء غير
 متناهية فيلزم احاطة
 الذهن بالانتهاى دفعة

على من قال إن ههنا ذائنا وصفات زائدة على الذات أن تكون الذات شرطاً في وجود الصفات
 والصفات شرطاً في كمال الذات ويكون المجموع من ذلك شيئاً واجب الوجود أي موجوداً واحداً ليس
 فيه علة ولا معلول لكن هذا الأجواب عنه في الحقيقة إذا وضع أن ههنا شيء واجب الوجود بذاته فإنه
 يجب أن يكون واحداً من جميع الوجود غير مركب أصلاً من شرط ومشروط وعلة ومعلول لأن كل
 موجود بهذه الصفة فإما أن يكون تركيبه واجباً وإما أن يكون ممكناتاً كان واجباً كان واجباً بغيره
 لا بذاته لأنه ليس مركباً قديماً من ذاته أعني من غير أن يكون له مركب وبخاصة على قول من
 أنزل أن كل عرض حادث لأن التركيب فيه يكون عرضاً قديماً وان كان ممكناتاً فهو محتاج إلى ما يوجب
 اقتران العلة بالمعلول وإما أنه هل يوجد شيء مركب من ذاته على أصول الفلاسفة وأن يجوزوا اعتراضاً
 قديماً فغير ممكن وذلك أن التركيب شرط في وجوده وليس يمكن أن تكون الأجزاء هي فاعلة للتركيب لأن
 التركيب شرط في وجودها وكذلك أجزاء كل مركب من الأمور الطبيعية إذا انحلت لم يكن الاسم المقول
 عليه إلا باشتراك مثل اسم المقولة على التي هي جزء من الإنسان الحي واليد المقطوعة بل كل تركيب عند
 أرسطاطليس فهو كاش فاسد فضلاً عن أن يكون لاعلة وإما أنه هل تفضي الطريقة التي سلموها
 ابن سينا في واجب الوجود وممكن الوجود إلى نفي مركب قديم فليس تفضي إلى ذلك لأنه إذا فرضنا أن
 الممكن ينتهي إلى علة ضرورية والعنصرية لا تخلو ما أن يكون لها علة أولاً لعلة لها وأنه كانت لها
 علة قائماً انتهت إلى ضرورية لاعلة له فإن هذا القول إنما يؤدي من جهة امتناع التسلسل إلى وجود
 ضرورية لاعلة له فاعلة لا إلى وجود ليس له علة أصلاً لأنه يمكن أن يكون له علة ضرورية أو مادية إلا أن
 يوضع أن كل مادة وصورة بالجملة كل مركب فواجب أن يكون له فاعل خارج عنه وهذا يحتاج إلى
 بيان ولم يتضمنه القول المسلول في بيان واجب الوجود مع ما ذكرنا فيه من الاختلال ولهذا بعينه
 لا يفضي دليل الأشعرية وهو أن كل حادث له محدث إلى أول قديم ليس بمركب وإنما يفضي إلى أول
 ليس بمحدث وإما أن يكون العالم والعلم شيئاً واحداً ليس بمقابل واجب أن ينتهي الأمر في أمثال
 هذه الأشياء إلى أن يقدح المفهوم فيهما وذلك أن العالم إن كان عالمياً لم فالذي يكون به العالم عالماً أخرى
 أن يكون عالماً وذلك لأن كل ما استفاد صفة من غيره فذلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد أمثال ذلك
 أن هذه الأجسام الحسية التي لديها أن كانت ليست حية من ذاتها بل من قبل حياة فاعلها فواجب أن
 تكون تلك الحياة التي استفادتها ليس بحي الحياة حية بذاتها أو يفضي الأمر فيها إلى غير نهاية
 وكذلك يعرض في العلم وسائر الصفات وإما كون الذات الواحدة ذات صفات كثيرة مضافة أو مساوية
 أو متوحدية بالتحقق مختلفة من غير أن تكون تلك الذات متكررة بتكثير تلك الصفات وذلك أمر لا ينكر
 وجوده مثل كون الشيء موجوداً واحداً وممكناتاً واجباتاً فإن الشيء الواحد بعينه إذا اعتبر من جهة
 ما صدر عنه شيء غيره فممكن أن يكون واحداً وإذا اعتبر من جهة تخصيصه أحد الفعلين المتقابلين سمي مريداً
 وإذا اعتبر من جهة أدراكه لمعقول سمي عالماً وإذا اعتبر العلم من حيث هو أدراك وسبب للحركة سمي
 حياً إذا كان الحي هو الإدراك المتحرك من ذاته وإنما الذي يمنع وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة
 قائمة بذاتها وبخاصة أن كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل وإما أن كانت بالقوة فليس

وعلى تقدير جوازها فالمطلوب حاصل لأن كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية أو غير متناهية فالواحد بالفعل هو موجود في الآن تقوم
 الأكثر أنما هو بالآحاد الواحد من حيث هو واحد غير منقسم إلى أجزاء أصلاً فضلاً عن انقسامه إلى أجزاء متباينة في الوضع وإن
 كان منقسماً بالقوة لا بالفعل فإما إلى أجزاء متخالفة في المساهية أو إلى أجزاء متشابهة فيها لا يسيل إلى الأول والالكان كانت الأجزاء حاصلة
 بالفعل هذا خلف ولا إلى الثاني لأنه حينئذ تكون الصورة العقلية متشابهة لأجزائها في تمام المساهية ولا شك أن كل واحد من تلك

الأجزاء حاصل في العقل كحصول الكل وأن حصول الماهية متحقق بحصول واحد منها ولا معنى لثقل الشيء إلا حصول ماهية في العقل
 في الجزء الواحد كقائه عن الأجزاء الأخرى العقلية فتكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا تكون مجردة عن
 العوارض المادية ومع ذلك فالمطلوب حاصل لأن المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث أنه واحد غير منقسم في المعقولات ما هو
 غير منقسم إلى أجزاء متباينة في ٨٠ الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس غير منقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع

والأجزاء المتباينة تلك الصورة
 لأن انقسام المحل إلى
 أجزاء متباينة في الوضع
 يوجب انقسام الحال كذلك
 وكل جسم أو قوة جسمانية
 ينقسم إلى أجزاء متباينة
 في الوضع فالتقسيم ليس
 بجسم ولا قوة جسمانية
 فتكون مجردة وهو
 المطلوب هنا غاية ما ذكر
 في تقرير هذا الدليل
 (جوابه) لأننا لم نعلم
 المعقولات غير منقسم ولم
 لا يجوز أن يكون منقسما
 بالقوة إلى أجزاء متباينة
 (قولهم) فتكون الصورة
 العقلية معروضة للزيادة
 والنقصان (قلنا) إن أريد
 أنه يلزم أن تكون الصورة
 العقلية معروضة لها
 بالذات فلانقسم ذلك ولم
 لا يجوز أن يكون عرضها
 لها بواسطة محلها في
 النفس التي هي جسم
 معروض لها حقيقة وإن
 أريد أنه يلزم أن تكون
 معروضة لها بواسطة
 عرضها لمحلها أعني
 النفس فسلم ولكن لانقسم
 أن الصورة المعقولة يجب
 أن تكون مجردة عن مثل
 هذه العوارض بل الواجب
 تجردها عن مواد جزئياتها

عنت عند الفلاسفة أن يكون واحدا بالفعل كثيرا بالقوة وهذه هي عندهم حال أجزاء الحدود مع الحدود
 (قوله) وزعموا أن ذلك يوجب كثرة إلى قوله بكونها شئين يريد أن كون هذه الصفات مقارنة للذات
 ليس يمنع ذلك من وجوب كونها كثيرة في نفسها كما لو تأخرو وجودها عن الذات أو تأخر وجود بعضها
 عن بعض لما كان المفهوم عند العقل من ذلك واحدا وما حكى أبو حامد قول الفلاسفة قال فيقال لهم
 عرفتم استحالة أن يكون له سبب (قلت) أما إذا سلم الخصوم للفلاسفة أن هذه الموجودات واجب
 الوجود من ذاتها وأن معنى واجب الوجود أنه لا علة له أصلا في ذاته مما بها أقوامه ولا من خارج فلا
 انفكاك لهم عما ألزمهم الفلاسفة وذلك أنه إن كانت الصفات متقومة بالذات فالذات هي الواجدة الوجود
 بذاتها والصفات تغيرها فيكون واجب الوجود بذاته هو الذات والصفات واجبية تغيرها ويكون
 المجموع منهما مركبا لكن الأشعرية ليس تسلم لهم أن واجب الوجود بذاته يدل على هذا لأن برهانهم
 لا يقضي إليه إذا كان برهانهم إنما يؤدي إلى ما لا علة له فاعلة زائدة عليها (قال أبو حامد) والاعتراض على
 هذا إلى قوله وصفاته جميعا (قلت) قوله ولكن انطالك القسم الأول إلى قوله على نفي الكثرة يريد
 إبطالهم أن يكون الموصوف والصفة كل واحد منهما قائما بذاته وذلك أنه يلزم عنه أن يستغني كل واحد
 منهما عن صاحبه فيكون الوجودا مستقلا بنفسه ويكون هذا لا ينافي أن يكون ذلك معنى به صارت
 الصفة والموصوف واحدا ولما كانوا قد استعملوا في هذا النوع من الكثرة لزوم وجود اثنين في الاله
 عنها وكان الأمر في البرهان يجب أن يكون بأكس أي تبطل الاثنينية من جهة إبطال الكثرة قال فيه
 أنهم عكسوا فبينوا الأصل بالرفع والذي فعلوه هو معاندة لا يحسب الأمر في نفسه بل بحسب قول الخصم
 وذلك أن خصومهم ينكرون الاثنينية وأما أنت فقد علمت في غير هذا الموضوع أن المعاندة صنفان
 صنف بحسب الأمر في نفسه وصنف بحسب قول المعاندة وإن الحقيقة هي التي هي بحسب نفس الأمر
 وإن المعاندة الثانية وإن لم تكن حقيقة فأنها قد تستعمل أيضا ثم قال ولكن المختار إلى قوله واجب
 الوجود يريد أنه إذا وضع لهم هذا القسم من الأقسام التي استعملوها في إبطال الكثرة آل الأمر معهم إلى
 أن يشبهوا أن واجب الوجود ليس عدل أن يكون مركبا من صفة وموصوف ولأن تكون ذاته ذات
 صفات كثيرة وهذا شئ ليس بقدر زعمه عليه بحسب أصولهم ثم أخذ يبين أن المحال الذي راموا أن
 يلزموه عن أنزال هذا القسم ليس يلزم فقال فيقال لهم أن أردتم أن يكون له فاعل لها (قلت) هذا
 كله معاندة لمن سلك في نفي الصفات طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود بذاته وأما الطريق
 الأقبح في هذا في وجوب الإيجاد ولزوم ذلك للأشعرية فهي طريقة المعنوية وذلك أنهم يفهمون من
 الممكن الموجود الممكن الحقيقي ويرون أن كل ما دون المبدأ الأول هو بهذه الصفة وخصومهم من
 الأشعرية يسلمون هذا ويرون أيضا أن كل ممكن فله فاعل وإن التسلسل ينقطع بالاقص إلى ما ليس
 مركبا في نفسه وخصومهم يسلمون ذلك فإن سلم لهم هذه ظن بها أنه يلزم عنها أن يكون الأول الذي
 انقطع عنده الامكان ليس مركبا فوجب أن يكون بسيطا غير مركب لكن للأشعرية أن يقولوا إن الذي
 ينتفي عنه الامكان الحقيقي ليس يلزم أن يكون بسيطا وإنما يلزم أن يكون قدما لا علة له فاعلية فلذلك
 ليس عنده هو لا برهان على أن الأول بسيط من طريقة واجب الوجود ثم قال فإن قيل واجب الوجود
 المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية فاذا سلم أن له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا

المحسوسة وعن عوارضها (وأما قولهم) ومع ذلك فالمطلوب حاصل لأن المنقسم بالقوة واحد بالفعل الخ فليس بشئ التأويل
 ألا يلزم من عدم انقسام تلك الصورة العقلية من حيث أنها واحدة إلى أجزاء متباينة الوضع عدم انقسامها من حيث ذاتها إلى تلك
 الأجزاء بخلاف أن يكون محلها منقسما في ذاته إلى أجزاء متباينة الوضع (ولو سلم) أن بعض المعقولات غير منقسم فلانقسم أنه يلزم أن
 يكون محلها غير منقسم (قولهم) لأن انقسام المحل إلى أجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال كذلك في مجموع فان الخطأ ينقسم إلى

أجزاء متباينة الوضع في الماثل والمقطعة الحالة فيه غير منقسمة أصلاً (لا يقال) حلول المقتطة في الخط لا من حيث ذاتها بل من حيث
 لحوق طبيعة أخرى بها أعني الانتهاء والانتطاع والماثل في المنقسم لأن حيث ذاته المنقسمة لا يوجب الانقسام بخلاف ما إذا كان
 الماثل فيه من حيث ذاته المنقسمة فإنه يوجب الانقسام وحلول الصورة العقلية في النفس من حيث ذاتها المنقسمة لا باعتبار لحوق
 طبيعة أخرى بها فيلزم من انقسامها انقسام الصورة العقلية (لأننا نقول) ما ذكر كلام ٨١ على السند فلا يجدي نفعا إلا إذا ثبت

مساواته للنع وأنى ذلك
 على أن يمنع كون الصورة
 العقلية حالة في النفس
 من حيث ذاتها ولم لا يجوز
 أن يكون حلولها فيها
 باعتبار لحوق طبيعة أخرى
 بها بل نقول ما ذكر وأمن
 أن حلول الشيء في الأمر
 المنقسم إلى أجزاء متباينة
 في الوضع يوجب انقسام
 الحال كذلك أغنايتهم إذا
 كان حلول الصورة العقلية
 في الماثل من قبيل حلول
 الأعيان الخارجية في
 محالها وهو منوع ولم
 لا يجوز أنه يكون على
 وجه آخر لا يلزم فيه من
 انقسام المحل انقسام الحال
 على أن قولهم انقسام
 المحل إلى أجزاء متباينة
 الوضع يستلزم انقسام
 الحال كذلك منقوض
 بالقوة الوهمية إذ لا شك
 أن الصورة الحال فيها
 كالأداة الجزئية مثلاً
 غير منقسمة إلى أجزاء
 متباينة الوضع فالقوة
 الوهمية إما أن تنقسم إلى
 الأجزاء المتباينة في الوضع
 أولاً وإما أن لا يذكروه
 منقوض (أما على تقدير
 انقسامها) فلا يكون الحال

الماثل بل يريد أن قالت الفلاسفة أن البرهان قد أدى إلى أن واجب الوجود ليس له علة فاعلة فليس
 له قابلية وإذا وضعت ذاتاً ووضعت علة قابلية ثم قال مجيباً عن هذا قلنا وإذا سلم أن له علة قابلية
 فقد سلم كونه معلولاً (قلنا) تسمية الذات إلى قوله والمعلولات يريد أن الأشعرية ليس تسلم أن تلك الذات
 الحاملة للمصفات علة فاعلة فيلزمهم أن يكون لها علة فاعلية ولم يدل واجب الوجود بحسب ما أدى إليه
 برهانكم على موجود ليس له علة قابلية فضلاً عن أن يدل على ما ليس له ذات وصفات وأما دل على
 أنه ليس له سبب فاعل قلت وهذا الغناد لازم بحسب ما دللهم ولوسلمت الأشعرية فلاسفة أن ما ليس له
 علة فاعلية ليس له علة قابلية لما أنكم كسر بذلك قولهم لأن الذات لذى وضعوا أغنايتهم قابلية للمصفات
 لا الأول إذ ينعون أن الصفات زائدة على الذات وليس ينعونها صفات ذاتية كما يضع ذلك النصارى
 ثم قال (فإن قيل) كما يجب إلى قوله لزم التسلسل وأفضى الأمر إلى موجود لا يحل له كالحال في العلة
 الفاعلية ثم قال مجيباً لهم صدقتم إلى قوله في محل (قلت) هذا قول لا ارتباط له بهذه المسئلة لا ما حكاها
 عن الفلاسفة ولا على ما قاله مجيباً لهم فكانه قول سفسطائي وقال إن القول في وجوب تنهاى العمل
 القابلية ولا تنهاى الأنسية بينهما وبين المسئلة المتكلم فيها وهى هل من شرط الفاعل الأول أن يكون له
 علة قابلية وذلك أن الفحص عن تنهاى العمل القابلية غير الفحص عن تنهاى العمل الفاعلية فإن من
 سلم وجود العمل القابلية في نفسه لم ضرورة قطع تسلسلها بعلية قابلية أولى خارجة عن الفاعل الأول
 ضرورة كما سلم وجود فاعل أول خارج عن المواد القابلية فالفاعل الأول أن كانت له مادة فليست
 تلك المادة محدودة ولا في القابلية الأولى ولا في عدمها من القوابل لسائر الموجودات بل تلزم تلك المادة
 التي للفاعل الأول أن كان له مادة أن تكون مادة خاصة به وبالجملة فيكون له وذلك أماناً أن تكون هي
 الأولى له أو بأن تنتهى إلى قابلية أولى وبالجملة فيكون هذه القابلية ليست من جنس القابلية المشتركة
 في وجود سائر الموجودات الصادرة عن الفاعل الأول لكن أن كانت المادة شرطاً في وجود الفاعل
 الأول فيستلزم ضرورة أن تكون شرطاً في وجود كل الفاعلات للمفعولات فتكون المادة ليست شرطاً
 في وجود فعل الفاعل فقط إذ كان كل فاعل أغنايتهم في قابل بل وإن كون شرطاً في وجود الفاعل
 فيكون كل فاعل جسمياً وهذا كما لا تسلم الأشعرية ولا تبطله فإن قالوا إن هذه الذات الموصوفة بهذه
 الصفات هي عندكم ليست بحسبهم وهذا هو غاية ما تنتهى إليه الاقوال الجدل فيه في هذه المسئلة وأما
 الاقوال البرهانية ففي كتب القدماء التي كتبوا في هذه الأشياء وبخاصة في كتب الحكميم الأول لاما
 أثبت في ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب إلى الإسلام أن ألفي له شيء في ذلك فإن ما أثبتوا من هذا العلم هو
 من جنس الاقوال الظنية لأنها من مقدمات عامة لا خاصة أى خارجة من طبيعة المفحوص عنه وقوله
 قلنا فالصفة قد انقطع إلى قوله ولا اصفته (قلت) هذا شيء لا يسلمه المحصوم بل يقولون إن من شرط الفاعل
 الأول أن لا يكون قابلاً للصفة لأن قبول يدل على هيولى وذلك أنه ليس يمكن أن يقطع التسلسل بوضع
 فاعل بأى صفة اتفق بل بفعل لا يكون له فاعل أصلاً ولا موصوف بصفة يلزم عنها أن يكون له فاعل
 وذلك أن وضع الصفة الفاعلية الأولى يقوم بعلية قابلية هي غير شرط في وجودها قد يظن أنه مستحيل
 فإن كل ماله شرط في وجوده فافتترانه بالشرط هو من قبيل علة غيره لأن الشيء لا يمكن أن يكون علة
 لمقارنته لشرط وجوده كما لا يكون علة لوجود نفسه لأن الشرط لا يخلو أن يكون قائماً بابتدائه من دون

١١ - تهافت ابن رشد
 دفع هذا النقض بأن يقال القوة الوهمية لا تدرك الأصل فدركة الشخص الجسماني من حيث هي كذلك وإدراك صدق الشخص
 الجسماني من حيث هي كذلك يكون بإدراك ذلك الشخص الجسماني وملاحظة العداوة منه لا بأن ترتسم صورة العداوة أو أصالة في القوة
 الوهمية ولذلك كانت القوة الوهمية قوة جسمانية حالها في جسم منقسم إلا أن القول بإدراك القوة من غير انطباع صورة المدرك فيها

لا يطابق أصولهم (وايضاً) فاما اودعة حالة في الجسم المنقسم مع كونه غير منقسمة تجاه النفس من وجه آخر (اللهم الآن يقال)
 العداوة ليست صفة موجودة في الشخص قائمة كقيام السواد بالجسم بل هي أمر اعتباري لا وجود له في الخارج أصلاً فلا يكون حالاً
 فيها حكم لول الاعراض في الجسم بل الشخص متصف به كاتصافه بسائر المفهومات الاعتبارية والعدمية ثم لو سلم أن انقسام المحل الى
 اجزاء ثابتة في الوضعية يوجب ٨٢ انقسام الحال كذلك لكن لا نسلم أن النفس محل لتلك الصور المعقولة حتى يلزم من

اقتربنا بالشرط فيحتاج الى علة فاعلة تتركب مع المشروط اذ لا يكون الشيء علة في وجود شرط وجوده
 لكن هذه كلها أمور عامة وبالجملة فهذه المسئلة ليس يمكن أن يتصور فيها شيء يقرب من اليقين من هذه
 الطريقة وذلك لاشتراك الاسم الذي في واجب الوجود بذاته وفي الممكن من ذاته الواجب من غيره وفي
 سائر المقدمات التي ترد عليها (السلامك الثاني) قال أبو حامد فلو لم يكن العلم والقدرة الى قوله واجب الوجود
 (ثم قال) أبو حامد راد على هذا القول وهذا هو الأول الى قوله فلا استعمال فيه (قلت) هذا تكثير من
 القول في معنى واحد والفصل في هذه المخصوص هو في مسئلة واحدة وهي هل يجوز فاعلة علة قابلية أن
 يكون له فاعل أولاً يجوز ذلك ومن أصول المتكلمين ان اقتران الشرط بالمشروط من باب الجائز وان كل
 جائز يحتاج في وقوعه وخروجه الى الفعل الى مخرج والى مقارنة الشرط بالمشروط ولان المقارنة هي
 شرط في وجود المشروط وليس يمكن أن يكون الشيء علة في شرط وجوده ولا يمكن أيضاً أن يكون الشرط
 هو العلة الفاعلة لوجود المشروط فان ذاتها ليست علة فاعلية لوجود العلم بها ولكن شرط في وجود العلم
 فاعلة لها وذلك لم يكن بد على هذه الأصول من علة فاعلية أو وجدت اقتران الشرط بالمشروط وهكذا
 الحاصل في كل مركب من شرط ومشروط وان كان هذا كما ينبغي على الفلاسفة بوضعهم السماء قديمة وهي
 ذات وصفات ولا يضمنون لها فاعلاً على النحو الذي هو الفاعل في الشاهد على ما يلزم من ذلك الآن
 بضربوا انهم ناهوا عن رباط قديم عن رباط قديم وهو نوع آخر من الرباط غير الذي في
 السكينة الفاسدة فان هذه كلها مواضع خص شديد وأما وضعهم أن هذه الصفات ليست متقومة بها
 الذات فليس يصحح فان كل ذات استكملت بصفات صارت بها الكل وأشرف فذا تها متقومة بتلك
 الصفات فانها علم والقدرة والارادة صرنا أشرف من الموجودات التي ليست بعالمية والذات منها التي
 قامت بها هذه الصفات هي مشتركة لتساو لا مبادات فكيف يكون أمثال هذه الصفات اعراضاً تابعة
 لتساو هذا كله من قول من لم ينقض بالصفات النفسانية والعرضية (قال أبو حامد) ورعا عروها بفتح
 الى قوله الى غير ذاته (ثم قال) راد عليهم وهذا الكلام لغلي الى قوله اللفظية (قلت) والكمال على ضربين
 كامل بذاته وكامل بصفات أفادته الكمال وتلك الصفات تلزم ضرورة أن تكون كاملة بذاتها لانها ان
 كانت كاملة بصفات كما يثبت أيضاً في تلك الصفات هل هي كاملة بذاتها أو بصفات فينتهي الامر
 الى كامل بصفته والكامل بغيره يحتاج ضرورة على الأصول المتقدمة اذا سلمت الى مفيد له صفات
 الكمال والا كان ناقصاً وأما كمال بذاته فهو كمال وجود بذاته فما أحق أن يكون الموجود بذاته
 كاملاً بذاته فان كان ههنا موجود بذاته فيجب أن يكون كاملاً بذاته وغنياً بذاته والا كان مركباً من
 ذات ناقصة وصفات مكمل لتلك الذات فاذا كان ذلك كذلك فالصفة والموصوف فيه واحد وما نسب
 اليه من الافعال التي توجب انها صدرت عن صفات متميزة فيه فهي على طريق الاضافة (قال أبو
 حامد) جميعاً فالصفة وما شيع أن نكون نحن والباري معاً في هذا المعنى بحال سوى أعني أن
 كون الكمال لذاته بصفات كماية (فان قيل) اذا أثبت ذاتاً الى قوله من بعد (قلت) والتركيب
 ليس هو مثل الوجود لان التركييب هو مثل التحريك أعني صفة انفعالية زائدة على ذات الاشياء
 التي قامت التركييب والوجود هو صفة هي الذات بغيرها ومن قال غير هذا فقد اخطأ وأيضاً المركب

كون النفس جسداً
 منقسماً انقسام تلك
 الصور وانما يلزم ذلك
 أن لو كان العلم بارتسام
 صورة المعالم في العالم
 واعلم العلم يكون بانكشاف
 الاشياء على النفس من
 دون ارتسام صورة فيها
 بل في مجرد آخر فلاحظها
 النفس من هناك كما
 تدرك ما تنتهش من
 الجزئيات في آلتها وقد
 يستدل على أن الادراك
 الغير المحسوس يعتبر فيه
 وجود صورته المندرك
 في المدة فانما تدرك اشياء
 لا مجرد لها في الاعيان
 منها هي ممكنة الوجود
 ومنها ما هي متممة لوجود
 وعين بين وبين غيرها
 ونحكم عليها بالاحكام
 النبوية الصادقة
 والمعلوم اشرف لا امتياز
 قيس ولا انصاف له
 بأوصاف نبوية فلا بد لها
 من وجود وادليس في
 المخرج فهو في الله من
 ويرد عليه أن يلزم مما
 ذكر ثبوت وجود تلك
 الاشياء في الجملة لا يثبت
 وبسودها في أذهاننا
 بآراء أن تكون مجرداتها

في بعض الامور الغائبة عما كالعقل الفعال مثلاً لو كان عاوت مدركة الى الموجود ذبه كافياً
 في ادراكها (وما قال) انه اذا ثبت للأشياء وجود علم في الجملة نالها علمها بوجودها في أذهاننا كونهها معلومة لنا في شيء غير متدبر في
 أمثال هذه المقدمات (فان قلت) لو لم يكن للأشياء وجود في نفوسنا بل في الامور الغائبة عما كانت مدركة لنا دائماً أو غير مدركة لنا
 أصلاً لانه لا مدركة في وقت دون وقت ثم الى حقائق الامر ينجر (قلت) لانها لا بد لها من لا يحسن أن يكون ادراكها تلك الاشياء المعنوية

في الأمور الثلاثة عناءه ووقفاه على توجه النفس و زوال المانع وحصول استعداده للاحاطة من هناك فلا يدوم ادراكنا له مدوما
شرطه لانه لم يرتسم فيها ثم نقول لا يجوز ان تكون النفس هذا الهيكل المحسوس ويكون انطباع الصورة المعقولة في قوة من
قواها كما كان انطباع صور المحسوسات في قوتها ولا نسلم ان كل قوة جسمانية فهي منقسمة حتى يلزم انقسام تلك الصور (الوجه
الثاني) اننا نعلم المفهوم الكلي وذلك ظاهر لا ستره ولا بد ان يكون ذلك الكلي مجردا ٨٣ عن جميع الواحق المادية من

وضع معين وشكل معين
ومقدار معين لا شتره
بين الأشخاص ذوات
المقادير والارضاء
والاشكال المختلفة وليس
التعقل الا بمحصل صورة
المعقول في العقول فلو
كانت النفس الانسانية
جسما او جسمانية لكان
لهما مقدار معين وشكل
معين ووضع معين لان كل
جسم او جسم ما في ذلك
فتركب الصورة العقلية
الحالة فيها موصوفة بذلك
الشكل والوضع والمقدار
اسباب حلولها فيها فلا
يكون المفهوم الكلي
مجردا عن جميع العوارض
المادية وقد ثبتت
انه كذلك فثبت انما ليست
بجسم ولا جسم ما في ذلك
(رحوبه) انه ان اريد بقوله
لا بد ان يكون المفهوم
الكلي مجردا عن جميع
الواحق المادية انه يجب
ان يكون كذلك بحسب
نفسه فمسلّم ولكن لا يلزم
منه ان يتناع حلوله في جسم
او جسم ما لان اللازم منه
انما هو ان يكون له عوارض
من قبيل محله وهو لا يتنافى
بجسمه من غير ان يتنافى

ليس ينقسم الى مركب من ذاته ومركب من غيره فيلزم ان ينتهي الامر الى مركب قديم كما ينتهي الامر في
الموجودات الى موجود قديم وقد تكلمنا في هذه المسئلة في غير موضع وايضا اذا كان الامر كما قلنا من ان
التركيب امر زائد على الوجود فلما قلنا ان يقول ان كان يوجد مركب من ذاته فسيوجد مركب من ذاته
وان وجد مركب من ذاته فسيوجد له مدوم من ذاته لان وجود المدوم هو خروج ما بالقوة الى الفعل
وكذلك الامر في الحركة والمحرك وليس كذلك الموجود لانه ليس صفة زائدة على الذات فكل موجود
لم يكن وقتما وجودا بالقوة ووقته وجودا بالفعل فهو موجود بذاته والمحرك وجوده انما هو مع القوة
الحركة فلذلك احتاج كل محرك الى محرك والفصل في هذه المسئلة ان المركب لا يتخلو ان يكون كل
واحد من جزائه واجزائه التي تركب منها شرط في وجود صاحبها بجهتين مختلفتين كالحال في المركبات
من مواد وصور عند المشائين اولا لا يكون كل واحد منها شرط في وجود صاحبه او يكون احدهما شرط في
وجود الثاني والثاني ليس شرط في وجود الاول فاما القسم الاول فليس يمكن ان يكون قديما وذلك ان
التركيب نفسه هو شرط في وجود الاجزاء فليس يمكن ان تكون الاجزاء هي عللة التركيب ولا التركيب
عللة نفسه الا لو كان الشيء عللة نفسه ولذلك امثال هذه المركبات هي كائنة فاسدة لا بد لها من فاعل
يخرجها من العدم الى الوجود واما القسم الثاني اعني ان لم يكن ولا واحد من الجزئين شرط في وجود
صاحبه فان امثال هذه اذا لم يكن في طباع احدهما ان يلزم الآخر فانها ليست بتركيب الا بتركيب خارج
عنها اذا كان التركيب ليس من طباعها الذي به تقوم ذاتها او يتبع ذاتها واما ان كانت طباعها تنفي
التركيب وهما في انفسهما قديمان فواجب ان يكون المركب منهما قديما لانه لا بد له من عللة تنفيذ
الوحدانية لانه لا يمكن ان يوجد شيء قديم الوحدانية له بالعرض واما ان كان احدهما شرط في وجود الآخر
والآخر ليس شرط فيه كالحال في الصفة والموصوف الغير حوهرية فان كان الموصوف قديما ومن شأنه ان
لا تفارقه الصفة فالتركيب قديم واذا كان هذا هكذا فليس يصح ان يجوز مجوز وجود مركب قديم الان تبين
على طريق الاشياء العربية ان كل جسم محدب لانه ان وجد مركب قديم وحديث اعراض قديمة احدها
التركيب لان اصل ما عنون عليه وجوب حدوث الاعراض انه لا تكون الاجزاء التي تركب منها الجسم
عندهم الا بعد افتراقها فاذا جاوزوا مركبا قديما يمكن ان يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق وحركة لم يتقدمها
سكون فاذا اجاز هذا يمكن ان يوجد جسم ذو اعراض قديمة ولم يصح لهم ان لا يتخلو عن المواد حادث
وايضاً قد قيل ان كل مركب انما يكون واحدا من قبل وحدة موجودة فيه وتلك الوحدة انما توجد فيه من
قبل شيء هو واحد بذاته واذا كان ذلك كذلك فالواحد بما هو واحد متقدم على كل مركب وهذا الفاعل
الواحد ان كان ازل اياه فاعله الذي هو افاده جميع الموجودات الواحدات التي بها صارت موجودة واحدة
هو فعل دائم ازل في وقت دون وقت فان الفاعل الذي يتعلق فعله بالفعل في حين خروجه من القوة
الى العمل هو فاعل محدب ضرورية وفعله محدب ضرورية واما الفاعل الاول ففيه يتعلق بالفعل
على الدوام والمفعول يشعر به الله وعلى الدوام فلهذا ينبغي ان يفهم الامر في الاول تعالى مع
جميع الموجودات وهذه الاشياء اذا لا يمكن ان تبين في هذا الموضع فلهذا ضرب عنها ان كان الغرض
اعاها وان تبين ان ما يحتوي عليه هذا الكتاب من الاقاويل هي اقاويل غير برهانية واكثرها

وان اريد ان يجب ان يكون كذلك مطابقة ممنوع وما ذكره به انه لا يفيد ذلك لان الخرد عن هذه العوارض بحسب الذات كاف
في مطابقة الاشخاص ذوات المقادير والارضاء والاشكال المختلفة لان مطابقة تلك الاشخاص بحسب ذاته لا باعتبار حلوله في محله
واقترانه لها اسباب الحلول في المحل لا يتنافى مطابقة بحسب الذات لتلك الكثرة المختلفة الاشكال والارضاء والمقادير ولشئ مما اذلت
ولم يمكن لاننا نعلم ان التعقل لا يكون الا بمحصل صورة المعقولة في العقول ولم لا يجوز ان يكون انكشف الاشياء لنفس من دون ارتسام

صورة المعقول فيما يل في مجرد آخر فتلطفها النفس من هناك ولولم أن التعلل أنما يكون بحصول صورته المعقول في العاقل ولكن
 لا نسلم أنه يلزم منه أن يكون المفهوم الكلي مجردا عن جميع العوارض وأنما يلزم ذلك لو كان حلوله فيها كحلول السواد في الجسم وهو
 ممنوع ولعل هناك نوعا آخر من الحلول لا يلزم منه اتصاف الخلق بما تصف به المحل من الموضع والمقدار والشكل ويكون حلول الصورة
 العقلية في النفس من هذا القبيل ٨٤ ولولم ذلك فأنما يلزم ما ذكر لو كانت الصورة العقلية كلية وهو ممنوع بل الكلي هو

سفسطائية وأعلى مراتبها أن تكون جدلية فإن الاقاول البرهانية قليلة جدا وهي من الاقاول بمنزلة
 الذهب الأبريز من سائر المعادن والدراخل الص من سائر الجواهر فلنرجع الى ما كافيه (قال أبو حامد) فكل
 مسألة ركف في هذه المسئلة تخيلات الى قوله لا محالة (قلت) حاصل هذا القول في الاعتراض على من قال
 ان الاول بعقل ذاته وبه عقل غيره وان علم العالم بذاته غير علمه بغيره وهذا اتقويه فان هذا يفهم منه معنيين
 أحدهما أن يكون علمه بذاته بنفسه الشخصية هو علمه بغيره فهذا لا يصح أبداً والمعنى الثاني أن يكون علم
 الانسان بغيره التي هي الموجودات هي علمه بذاته وهذا صحيح وبيان ذلك انه ليست ذاته أكثر من علمه
 بالموجودات فإن كان الانسان كسائر الاشياء فأنما يلزم ما هيته التي تخصه وكانت ماهيته هي علم الاشياء
 فعلم الانسان ضرورة بنفسه هو علمه بسائر الاشياء لأنه ان كان غيرا فذاته غير علم الاشياء وذلك بين في
 الصانع فان ذاته التي يسمى بها صانعاً ليست شيئا أكثر من علمه بالمصنوعات وأما قوله انه لو كان علمه بنفسه
 هو علمه بغيره لكان نقيه فغيره وأما الله تعالى فانه لو كان علم الانسان بنفسه هو علمه بغيره لكان
 انما هو العلم بغيره بل علم ذاته أعني انما جهل الغير جهل ذاته واذا علم الغير علم ذاته فانه قول صادق من جهة
 كاذب من جهة لأن ماهية الانسان هي العلم والعلم هو المعلوم من جهة وغير المعلوم من جهة أخرى فاذا
 جهل معلوما ما فقد جهل جزءا من ذاته واذا جهل جميع المعلومات فقد جهل ذاته فبقي هذا العلم عن
 الانسان هو نقي علم الانسان بنفسه لأنه اذا انتفى عن العالم المعلوم من جهة ما المعلوم والعلم شيء واحد
 انتفى علم الانسان بنفسه وأما المعلوم من جهة ما هو غير العلم فانه غير الانسان وليس بوجوب انتفاء هذا
 العلم عن الانسان انتفاء علم الانسان بنفسه وكذلك الحال في الأشخاص فانه ليس علمه بغيره وهو
 نفس زيد ولذلك قد يعلم زيد ذاته مع جهله بغيره (قال أبو حامد) فان قيل هو لا يعلم الغير الى قوله لان
 الذات واحدة (قلت) كلام الفلاسفة مع هذا الرجل في هذه المسئلة ينبغي على أصولهم يجب أن تتقدم
 فنتكلم فيما فاتهم اذا سلم لهم ما وضعوه منها وزعموا ان البرهان قادم اليهم يلزمهم شيء من هذه الزعمات
 كلها وذلك أن القوم يصدعون ان الموجود الذي ليس بجسم هو في ذاته علم فقط وذلك أنهم يرون أن
 الصورة انما كانت غير عالمة لأنها في مواد فاداو جلد شيء ليس قائما في مادة علم أنه عالم وعلم ذلك بدليل انهم
 وجدوا أن الصور المسادية اذا تجردت في نفس من مادتها صارت علما وعقلا وان العقل ليس شيئا أكثر
 من الصور اذا تجردت عن المساد فاذا كان ذلك كذلك فيمكن ان يكون ليس مجردا في أصل طبيعته فالتالي هي في
 العقل مجردة في أصل طبيعتها أخرى أن تكون علما وعقلا ولما كانت معقولات الاشياء هي حقائق
 الاشياء وان العقل ليس شيئا أكثر من ادراك المعقولات كان العقل منها هو المعقول بعينه من جهة ما هو
 معقول ولم يكن هناك مغيرة بين العقل والمعقول الا من جهة أن المعقولات هي معقولات اشياء ليست
 في طبيعتها عقلا وأنما تصير عقلا بغير العقل صورها من المواد ومن قبل هذا لم يكن العقل منها هو
 المعقول من جميع الجهات فان التي في غير مادة العقل منه هو المعقول من جميع الجهات وهو عقل
 المعقولات ولأن العقل ليس بشيء أكثر من ادراك النظام الاشياء الموجودة وترتيبها ولكنه واجب
 فيما هو عقل معارف ان لا يستغنى عن عقل الاشياء الموجودة وترتيبها الى الاشياء الموجودة ويتأخر معقوله
 عنها لان كل عقل هو بهذه الصفة فهو تابع للنظام الموجود في الموجودات ومستكمل به وهو ضروري بقصر

المساهمة المعلوم بها وتسمية
 الصورة العقلية كلية بحجاز
 باعتبار ان المفهوم المعلوم
 بها كلي ونسبة الصورة
 العقلية اليها كنسبة صورة
 الفرس المنقوشة على
 الجدار الى ذات الفرس
 فكذلك الصورة المنقوشة
 على الجدار مثال وشبه
 للفرس الموجود في
 الخارج لأنهما عين
 حقيقة وكذلك الصورة
 العقلية بالنسبة الى ماله
 تلك الصورة (لا يتل)
 الادلة الدالة على الوجود
 الذهني دالة على أن
 الحاصل في النفس هو عين
 المساهمة لأمثالها وشبهها
 (لانا نقول) لا نسلم ذلك
 بل اللازم منه هو وجود
 المفهومات المعقولة في
 قوة دراية لا يلزم
 اتصاف المعقولات بمطالعة
 بالصفات الثبوتية وأمثلا
 بل يلزم تميزها حين هي
 معقولة وأما ما قلنا
 القوة المدركة متى يكون
 وجود المفهومات فيها
 هي النشوء البشري فأن
 تدل عليه ثالث الأدلة كما
 تحققت آنفا (لو سلمه
 الثالث) أن النفس

الناطقية قوى إدراك ذاتها وادراك ادراكاتها ولا شيء من القوى الجسمانية يدرك ذاتها
 وادراكاتها فلا شيء من النفس بوجه جسمانية هي مجردة وهو المطلوب (و جوابه) اننا لا نسلم انه لا شيء من القوى الجسمانية
 يدرك ذاتها فأنما يدركه ان الحواس الظاهرة وكذا الحواس الخفية الباطنة لا تدرك ذاتها ولا ادراكاتها ولا يمكن لا يلزم
 منه الحكم الكلي ولم يلزم لزنا ان يكون قوى أخرى جسمانية تمارقها في أنها تدرك ذاتها وادراكاتها فان القوى الجسمانية

مقتضاها بالحقيقة فيجوز أن يثبت لأحد ما حكم لا يثبت للآخر ولا ترى أن قوة البصر لا تفيد الأحساس إذا كان البصر مضمناً للأبصار
بمختلف أسائر الحواس الظاهرة قائم الغما تدرك محسوساتها عند ملاقاتها محل الحواس ودعوى أن كون الإدراك مدركاً لذاته وأدراكه
مشروط بتجرد الإدراك ممنوعة إلا أن يقوم عليها البرهان (الوجه الرابع) أن النفس الناطقة لو كانت قوة حالة في عضد من الأعضاء
لكانت دائمة التعقل له أو غير متعقله أصلاً والتالي باطل بقبحه لا تندر ك ٨٥ القلب والدماغ وسائر الأعضاء التي

يتوهم حلول النفس فيها
في بعض الاوقات دون
بعض فالقدم مثله (أما
اللازمة) فلان التعقل
لا يكون الا بمحصل ماهية
المعقول للمعقل اما بعينها
كما في العلم المحسوس أو
بصورتها كما في العلم
الانطباعي فان كان ادراك
النفس لذلك العضو
بمحصل عينه لم أن تدركه
أند الان عين العضو حاصل
لها أبدأ وان لم يكن بمحصل
عينه بل بمحصل صورته
لم أن تدركه أبدأ لان
حصول صورة العضو في
النفس الحالة في ذلك
العضو فرضا غير ممكن
لاستلزام اجتماع المثلين
في مادة واحدة وأنه محال
(و جوابه) ان النفس لم
اللازمة وما ذكره لبيان
من أن التعقل لا يكون الا
بمحصل ماهية المعقول
للمعقل اما بعينها أو
بصورتها ممنوع بل
التعقل حالة إضافية
مخصوصة تخص حصول بين
المعقل والمعقول فاذا
حصلت تلك الحالة
ال إضافية بينهما وبين غيرها
فلا كان أو دماغاً أو غيرهما

فيما يعقله من الأشياء لذلك كان العقل مناهة مراعاة تضييه طبائع الموجودات من الترتيب والنظام
الموجود فيها فان كانت طبائع الموجودات جارية على حكم العقل وكان هذا العقل الذي فينا مقصراً عن
ادراك طبائع الموجودات فواجب أن يكون ههنا علم بنظام وترتيب هو السبب في النظام والترتيب
والحكمة الموجودة في موجود موجود واجب أن يكون هذا العلم بالنظام الذي منه هو السبب في النظام
الذي في الموجودات وأن يكون ادراكه لا يتصف بالكلية منه لاعتناء الجزئية لان الكليات معقولات
نابهة للموجودات ومناخرة عنها وذلك العقل الموجودات تابعة له فهو عاقل ضرورية للموجودات بعقله
من ذاته النظام والترتيب الموجود في الموجودات لا بعقله شيئاً خارجاً عن ذاته لانه كان يكون معلولاً
عن الموجود الذي يعقل لأعقل له وكان يكون مقصراً أو أضافاً فمقتضى هذا من مذهب القوم فهمت أن
معرفة الأشياء بعلم كلي هو علم ناقص لانه علم لها بالقوة وان العقل المفارق لا يعقل الا ذاته وأنه لعقله
ذاته يعقل جميع الموجودات اذ كان عقله ليس شيئاً أكثر من النظام والترتيب الذي في جميع
الموجودات وذلك النظام والترتيب هو الذي تتقبله القوى الفاعلة ذوات النظام والترتيب الموجود
في جميع الموجودات وهي التي تسمى الفلاسفة الطبايع فانه يظهر أن كل موجود يقبله أفعال جارية
على نظام العقل وترتيبه وليس يمكن أن يكون ذلك بالعرض ولا يمكن أن يكون من قبل عقل شبيه بالعقل
الذي فينا بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات وليس هو كلياً ولا جزئياً فاذا فهمت هذا من
مذهب القوم انجذلت لك جميع الشكوك التي أوردناها هذا الرجل عليهم في هذا الموضع وإذا أنزلت أن
العقل الذي هنالك شبيه بعقل الانسان لحقت تلك الشكوك المذكورة فان العقل الذي فينا هو الذي
يلحقه التعدد والكثرة وأما ذلك العقل فلا يلحقه شيء من ذلك وذلك أنه يرى عن الكثرة اللاحقة لهذه
المعقولات وليس يتصور فيه مغايرة بين المدرك والمدرك وأما العقل الذي فينا فاذا كان ذات الشيء غير
ادراكه انه مبدأ للشيء وكذلك ادراكه غيره غير ادراكه ذاته بوجه ما ولكن فيه شبهة من ذلك العقل وذلك
العقل هو الذي أفاده هذا الشبه وذلك أن المعقولات التي في ذلك العقل برتبة من النقائص التي لحقتها
في هذا العقل ما مثال ذلك أن العقل انما صار هو المعقول من جهة ما هو معقول لان ههنا علة لاهو
المعقول من جميع الجهات وذلك ان كل ما وجد في صفة ناقصة فهي موجود له ضرورة من قبل
موجود فيه تلك الصفة كاملة مثال ذلك ان ما وجد في حرارة ناقصة فهي موجود له من قبل شيء
هو حار بحرارة كاملة وكذلك ما وجد في حياة ناقصة فهي موجود له من قبل شيء حي بحياة كاملة وكذلك
ما وجد عاقل بعقل ناقص فهو موجود له من قبل شيء هو عاقل بعقل كامل وكذلك كل ما وجد له فعل
عقلي كامل فهو موجود له من قبل عقل كامل فان كانت أفعال جميع الموجودات أفعال عقلية كاملة
حكيمية وليست ذوات عقول فهذه ناعقل من قبله صارت أفعال الموجودات أفعالاً ناقصة ومن لم يفهم
هذا المعنى من ضغفاء الحكماء هو الذي يطالب هل المبدأ الأول بعقل ذاته أري بعقل شيئاً خارجاً عن ذاته
فان وضع أنه بعقل شيئاً خارجاً عن ذاته لزمه أن يستكمل بغيره بأرضع أنه لا يعتني شيئاً خارجاً عن ذاته
لزم أن يكون جاهلاً بالموجودات والعجب من هؤلاء القوم أنهم تزهوا الصفات الموجودة في الماري قدامي
وفي المخلوقات عن النقائص التي لحقتها في المخلوقات وجعلوا العقل الذي فينا شبيهاً بالعقل الذي فيه

من الأعضاء حصل شعور القوة العادلة بجلها وإذا لم تحصل لم يحصل طاشه ورية (وان سلمنا ان التعقل لا يكون الا بمحصل ماهية
المعقول للمعقل) لكن لا نسلم انه اذا كان ادراك النفس بمحصل عينه لم أن يدركه أبدأ وانما لزم ذلك لو كان حصول عينه لها
كافياً في ادراكه (ولم) لا يجوز أن يكون هو قوفاً على شرط آخر كالتوجه غير فاذ حصل حصول الإدراك وإذا لم يحصل لم يحصل وان
سلمنا ان ادراك المحل اذا كان باعتبار حصول عينه لم أن يدركه فاذ ما لم يكن لا نسلم انه اذا كان باعتبار حصول صورته لزم أن لا يدركه

دائماً (قوهم) لأن حصول صورة العنصر في القوة العاقلة في ذلك العنصر ونسبة لزوم اجتماع المثلين في مادة واحدة ممنوع وإنما يلزم ذلك لو كانت صورة العنصر مماثلة للعنصر وليس كذلك بل الصورة شبح ومثال لا مماثل ولا مشارك له في الحقيقة وقد عرفت أنه لا دلالة للدلالة على الوجود الذهني على كون الحاصل في النفس الإنسانية عين ماهية المعقول (ولو سلم أن الصورة العقلية مماثلة للأمر الخارجي) فلا نسلم لزوم ٨٦ اجتماع المثلين في مادة واحدة بل اللازم هو حصول أحد المثلين في الآخران كان ارتسام

وهو أحق شئ بالتزويه وهذا كاف في هذا الباب ولكن على كل حال فلنذكر باقي كلام هذا الرجل في هذا الفصل وننبه على الغلط اللاحق فيه (الوجه الثاني قال أبو حامد) هو أن قوهم إلى قوله من كل وجه (قلت) تحصيل الكلام ههنا في سؤالين (أحدهما) كيف صار علمه بذاته هو علمه بغيره وقد تقدم الجواب على ذلك وأنه يوجد في عقل الإنسان من هذا ما هو الذي وقفنا على وجوب وجوده في العقل الأول (والسؤال الثاني) هل هو بتكثير علمه بتكثير المعلومات فانه يحيط بجميع المعلومات المتناهية وغير المتناهية على الوجه الذي يمكن أن يحيط علمه بغير المتناهي (والجواب) عن هذا السؤال أنه ليس يمتنع في العلم الأول أن يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات فانه لم يمتنع عند الفلاسفة أن يكون يعلم غيره وذاته علماً مفترقاً من جهة أنه يكون هنالك علوم كثيرة وإنما يمتنع عندهم أن العقل مستكمل بالمعقول ومعلوم عنه فلو عقل غيره على جهة ما نعلمه نحن أن كان عقله معلوماً عن الموجودات المعقولة لأعقله وقد قام البرهان على أنه عقله لا وجوده والكثرة التي في الفلاسفة هو أن يكون عالماً بنفسه بل يعلم ذاته على ذاته وليس يلزم من في هذه الكثرة عنه تعالى في كثرة المعلومات الأعلى طريقه الجدل فنقله السؤال من الكثرة التي عندهم إلى الكثرة التي في المعلومات نفسها فعل من أفعال السفسطائيين لأنه أوهم أنهم كما ينفون تلك الكثرة التي هي من حامل ومحمول كذلك ينفون الكثرة التي هي العلم من قبل المعلومات لكن الحق في ذلك أنه ليس تعدد المعلومات في العلم الأزلي كتعدد ما في العلم الإنساني وذلك أنه يلحقها في العلم الإنساني تعدد من وجهين (أحدهما) من جهة الخيالات وهذا يشبه التعدد المكناني والتعدد الثاني تعدد ما في أنفسها في العقل مما أعني التعدد الذي يلحق الجنس الأول كالتكامل الموجودات تسامه إلى جميع الأنواع الداخلة تحتها فان العقل مثلاً هو واحد من الأقسام الكلية المحيطة بجميع الأنواع الموجودة في العالم وهو بتعدد بتعدد الأنواع وهو بين أنه إذا تفرقت الأقسام عن معنى الكل أنه يرتفع إلى هذا التعدد ويبقى هنالك تعدد ليس شأن العقل من ادراكه الأقسام كان العلم ما هو هو بعينه ذلك العلم الأزلي وذلك مستحيل ولذلك أصدق ما قال القوم أن العقل واحد متقف عنده لا تعدد ما هو هو العجز عن التكيف الذي في ذلك العلم وأيضاً قالوا العقل ما هو علم الموجودات بالقوة لا علم بالفعل والعلم بالقوة ناقص عن العلم بالفعل وكل ما كان العلم مناهياً كثر كونه كان أدخل في باب العلم بالقوة وأدخل في باب نقصان العلم وليس يصح على العلم الأزلي أن يكون ناقصاً بوجه من الوجوه ولا يوجد فيه علم هو علم بالقوة لأن العلم بالقوة هو علم في هيولى فلذلك ترى القوم أن العلم الأول يجب أن يكون علماً بالفعل وأن لا يكون هنالك كلمة أصلاً ولا كثرته متولدة عن قوة مثل كثرة الأنواع المتولدة عن الجنس وإنما يمتنع عندنا إدراك ما لا نهاية له بالفعل لأن المعلومات عندنا منفصلة بعضها عن بعض فاما أن وجد ههنا علم يتحد فيه المعلومات فالمتناهية وغير المتناهية في حقه سواء هذا كله مما يزعم القوم أنه قد قام البرهان عليه عندهم وإذا لم نفهم نحن من الكثرة في العلم إلا هذه الكثرة وهي منتفية عنه فعمله واحد وبالفعل سبحانه لكن تكيف هذا المعنى وقصوره بالحقيقة يمتنع على العقل الإنساني لأنه لو أدرك الإنسان هذا المعنى أن كان عقله هو عقل الماري تعالى وذلك مستحيل ولما كان العلم بالاشخاص عندنا هو العلم بالفعل علمنا أن علمه هو أشبه بالعلم الشخصي منه بالعلم الكلي وأن كان لا كلاً ولا شخصياً ومن فهم هذا

الصورة في العنصر وأو حصول أحد المثلين فيما يحل في المثل الآخران كان ارتسام الصورة في القوة العاقلة ولم يبق الدليل على استحالة شئ منها (فان قلت) إذا تعقل الجسم الذي هو محل الناطقة فقد تعقل صورته الجسمية والنوعية الحالة في مادة والناطق المنتهية بصورة تلك الصورة الجسمية والنوعية أيضاً حادثة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان أو نوعيتان متمائزتان أحدهما عينية والآخرى عقلية لأن الحال في الحال في الشئ حال في ذلك الشئ (قلت) لا نسلم أن الناطقة حالة في المادة بل هي حالة في الجسم المركب من المادة والصورة ولو سلم فلا نسلم أنه يلزم عليه أن تكون الصورة العقلية الحالة في الناطقة حالة في المادة حتى يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وما ذكر من أن الحال في الحال في الشئ حال في ذلك الشئ ممنوع فان حصول أحد المثلين في الآخر ليس

عبارة عن مقارنتهما بأى وجه كان واللام يكن أحدهما يكونه حالاً في الآخر أولى من العكس بل هو عبارة عن الاختصاص الناعت ولا يشك أنه لا يلزم من كون الشئ ناعته الشئ أن يكون ناعته المحلولة ولا ترى أن السرعة الناعته للحركة لا تكون ناعته للجسم الذي هو محل لتلك الحركة (لا يقال) هو أنه لم يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة لكنه يلزم حلول أحد المثلين في الآخر والدليل القائم على استحالة اجتماع المثلين في محل واحد قائم بعينه هذا الذي يلزم على تقدير حلول

أحد هاتين الأخرين أيضاً هـ ذم الاختيار بينهما أما بحسب المساهمة ولوازمها فإما كونهما مثليين وأما بحسب العوارض فلهما سوى نسبتها إليهما
(لأننا نقول) لأن سلم عدم التمايز بالعوارض لأن أحدهما نعت للآخر والآخر منعت به وهذا القدر يكفي في التمايز بخلاف ما إذا
كانا أحاديين في محل واحد ثم لو سلم لزوم اجتماع المثليين في مادة واحدة فلا نسلم استحالة اجتماع المثليين في مثل هذه الصورة بل الاستحالة
إنما تكون إذا كانا مثليين موجودين بالوجود المتأصل وأما إذا كان اجتماعهما ٨٧ في المحل بأن يكون أحدهما موجوداً

فيه بالوجود العيني والآخر
بالوجود الظلي فلا استحالة
أذ السبب لاستحالة
الاجتماع هو لزوم عدم
الامتياز بينهما وإذا كان
أحدهما موجوداً بوجود
عيني والآخر بوجود ظلي
يحصل التمايز بينهما بهذا
الاعتبار فلا يلزم المخذور
ثم إن سلمنا اللازم فلا
نسلم بطلان اللازم ولم
لا يجوز أن يكون في بدن
الإنسان عضو من غير
متعقل ولا مدرك
بالتشريح لصغره ويكون
حلول الناطقة في ذلك
العضو وما يقال من أنها
لو كانت منقطعة في عضو
من أعضاء البدن لكان
أولى الأعضاء بذلك هو
العضو والرئيس وذلك هو
القلب أو الدماغ على
اختلاف الرأيين فتكون
على تقدير كونها حادثة في
العضو حادثة في أحدهما
دون سائر الأعضاء فشي
غير معتد به كما لا يخفى (ثم)
إن ما ذكره من الدليل
لو سلم أن كونه النفس
عالمه بصفتها دائماً وغير
عالمها دائماً لأن ادراكها
لها ما يحسول أعينها لها

فهم معنى قوله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وغير ذلك من الآيات الواردة في
هذا المعنى (قال أبو حامد) وقد خاف ابن سينا عند هذا غير من الفلاسفة إلى قوله وتخييله (قلت)
الجواب عن هذا كله يبرر ما قلناه وذلك أن القوم إنما نفوا أن يعرف غيرهم من الجهة التي بها ذلك الغير
أخص وجوداً لا يبرر جمع المعلول عليه والأشرف وجوداً أخص لأن العلم هو المعلوم ولم ينفوهم من جهة
أنه يعلم ذلك الغير بهام أشرف وجوداً من العلم الذي نعلم نحن به الغير بل واجب أن يعلمه من هذه الجهة
لأنها الجهة التي من قبلها وجود الغير عنه وأما النظر في جواز كثرة المعلومات في العلم الأزل فهو مسألة
ثانية وقد ذكرناها ولم يفر القوم من أجل هذه المسألة إلى القول بأنه لا يعرف الأذات كما توهم هذا
الرجل بل من أجل ما قلناه وهو بالجملة لثلاثه علمه علمنا الذي في غاية المخالفة له فإين سينا أقام
أن يجمع بين القول بأنه لا يعلم الأذات ويعلم سائر الموجودات أشرف بما يعلمها به الإنسان إذا كان
ذلك العلم هو ذاته وذلك بين من قوله أن علمه بنفسه وبغيره بل بجميع الأشياء هو ذاته وإن كان
لم يشرح هذا المعنى كما شرحناه ولذلك ليس قوله هذا هو عين التناقض ولا استحي من سائر الفلاسفة
بل هو قول جميعهم واللازم عن قول جميعهم وإذا أقرر هذا فقد بان لك قبح ما جاء به هذا الرجل من
الحمل على الحكام مع ما يظهرون موافقة الرجل لهم في أكثر آرائهم (قال أبو حامد) مجيباً عن
الفلاسفة فإن قيل إذا ثبت إلى قوله وهذا محال (ثم قال) أبو حامد مجيباً عليهم قلنا ما كان العلم واحداً إلى
قوله كبراهين الهندسيات (قلت) هذا كلام طويل غاية خطي أو جدلي وتصوير ما حكاها في نصرة
الفلاسفة في كون علم الله مفخداً تحت ما أنه يظهر أن في المعقولات منها أحوالاً لا تتكرر ذات
المعقولات بكثرتها كما يظهر في الموجودات أحوالاً لا تتكرر ذاتها بكثرتها مثل أن الشيء واحد
وموجود ضروري ويمكن أن هذا إذا كان موجوداً فهو دليل على وجود علم متحد محيط بعلم
كثير بل غير متناهية فالجواب الأولى التي استعمل في هذا الباب ما يظهر من الأمور الذهنية التي تلحق
المعقول في النفس وهي فيه شبيهة بالأحوال في الموجودات عند اعتبار الإضافات الموجودة فيها
والإسلا ب وذلك أن الإضافة اللاحقة للمعقولات يظهر من أمرها أنها أحوال لا تتكرر المعقولات
بها ويحتاج على ذلك بأن الإضافة اللاحقة للأمور المضافة هي من هذا الباب فهو يعاند هذه الحجة
فإن الإضافة والمضافين علوم كثيرة وإن علمنا بالآلوة مثلاً غير علمنا بالآل والآن والحق أن الإضافة
صفة زائدة على المضافين من خارج النفس في الموجودات وأما الإضافات التي في المعقولات فهي أن
تكون حالاً أولى منها من أن تكون صفة زائدة على المضافين وهذا كله لأنه شبه العلم الإنساني بالعلم
الأزلي ورام أن يحمله بما يظهر في العلم الإنساني فقد نقل الحكم من الشاهد إلى الغائب في موجودين
في غاية التباعد لا في موجودين مشتركين في النوع أو في الجنس بل مختلفين غاية الاختلاف وأما
الحجة الثانية فهي أن العلم الشيء علم واحد ونعلم أن العلم بهام هو حال في العلم الأول لصفة زائدة عليه
والدليل على ذلك أنه غير نهائي وأما ما أجاب به من أن هذا العلم هو علمنا وأنه لا تسلسل فلا
معنى له إذ معروف من أمره أنه يتسلسل وليس يلزم من كون العالم عالماً بالشيء غافلاً عنه أنه يعلم أنه
يعلم أن يكون إذا علم أنه يعلم فقد علم علم زائداً على العلم الأول بل العلم الثاني هو حال من أحوال العلم
الأول ولذلك لم يمتنع عليه المروا إلى غير نهاية ولو كان عالماً قائماً بذاته زائداً على العلم الأول لم يصح

في لزوم كونها عالمات بها دائماً وأما بحسب حصول صورها فيه يلزم أن لا تكون عالمة بها أبداً واللازم اجتماع المثليين في محل واحد هو النفس
الناطقية وكلها محال لأن كثيراً من صفات النفس يدرك في وقت ولا يدرك في آخر (ورده) الحكم المحقق بأن صفات النفس
هذه هي التي لا يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها وإلى ما يجب لها بعد مقايستها إلى الأشياء المقابلة لها ككونها مجردة عن المادة
وغير موجود في الموضوع والنفس مدركة لنفسها دائماً كما كانت مدركة لذاتها دائماً وليس مدركة لنفسها في الثاني إلا في حالة

المقاسة لفقدها الشرط في غير تلك الحالة (واعترض) عليه أولا بان ادراكها لذاتها اذا كان من قبيل الصنف الاول لم أن تكون
 مدركة لادراكها كذا في لزوم علوم غير متناهية (وأجيب) بأن العلم بالعلم ليس غيره بحسب الذات بل بحسب الاعتبار فقط
 فاللازم أن يكون لها علوم غير متناهية متغايرة بالاعتبار ولا استحالة فيه وثانيا بان نحن نعلم بالضرورة أن كثيرا من الصفات الحقيقية
 القائمة بالنفس لا يدوم استحضارها مع ٨٨ كونها من الصنف الاول وأجيب بان الغفلة وعدم الاستحضار انما هي عن

النفس تدبى بوجود تلك
 الصفات فيها لا عن
 تصورها فاته دائم وكلامنا
 فيه ولا يخفى عليك ان هذا
 الجواب مكابرة ومخالفة لما
 يحده الانسان من نفسه
 فان نحن نعلم بالضرورة
 عدم علمنا بالقدرة والسخاوة
 والشجاعة الى غير ذلك
 من صفات النفس
 الخاصة لها في بعض
 الاوقات (ثم) ان الفرق
 بين الصفات الحقيقية
 والاضافية بأن الصفات
 الحقيقية مدركة للنفس
 دائما والصفات الاضافية
 مدركة حالة المقاسة دون
 غير تلك الحالة لانتفاء
 شرط ادراكها حينئذ وهو
 المقاسة مع كون كل منها
 حاصلة للنفس دائما لا يدفع
 النقص بالصفات الاضافية
 للنفس فان ادراك النفس
 لها ان كان يحصل
 أنفسها لم يلزم أن تكون
 مدركة لها دائما وان كان
 يحصل صورها لم يلزم أن
 لا تكون مدركة لها أصلا
 لاسيما لاجتماع المنين
 في محل واحد (فان قلت)
 ادراكها يحصل أنفسها
 الا أنها لما كانت امور

فيها المروا الى غير نهاية وأما المحجة التي ألزمها الفلاسفة المتكلمون من ان الجميع من المتكلمين
 يعترفون أن علوم الله تعالى غير متناهية وأنه علم واحد فهي مقامومة بحسب اعتقاد قول القائل
 لا مقامومة بحسب الامر في نفسه وهي معاندة لانفكاك نصوصهم عنها الا بان يصحوا ان علم الماري
 تعالى ليس بشيء في هذا المعنى علم الخلق فانه لا جهل من بعثة دان علم الله تعالى لا يخالف علم الخلق
 الا من باب الحكمة فقط وهذه كلها أقاويل جديدة والذي يعتمد عليه ان علم الله تعالى واحد وأنه ليس
 معلولا عن المعلومات بل هو علته لها والشئ الذي أسماه كثيرة هو امرى كثير وأما الشئ الذي هو لولاه
 كثيرة فليس يلزم أن يكون كثيرا بل هو الذي به المعلومات كثيرة وعلم الاول لا يشك في أنه انتفت عنه
 الكثرة التي في علم الخلق كما انتفى عنه التعبير بتغير المعلوم والمتكلمون يصحون هذا من أحد أصولهم
 وأما هذه الاقاويل التي قيلت ههنا فهي كلها أقاويل جديدة وأما قوله ان قصده ههنا ليس هو معرفة
 الحق وانما قصده ابطال أقاويلهم وإظهار دعواهم الباطلة فقصده لا يلحق به بل بالذين في غاية الشر
 وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعهظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة وفاق الناس فيما وضع من الكتب
 التي وضعها من استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم وهيك اذا أخطأ في شئ فليس من الواجب
 أن ينكر فضلهم في النظر وما راضوا به عقولنا ولو لم يكن لهم الاصناعة المنطق لكان واجبا عليه وعلى
 جميع من عرف مقدار هذه الصناعة شكرهم عليها وهو مترفع بهذا المعنى وداع اليه وقد وضع فيها
 التنايف ويقول انه لا سبيل الى ان يعلم أحد الحق الا من هذه الصناعة وقد باع الفلوفيم الى أن
 استخرجها من كتاب الله تعالى أفحوا زمان استفاد من كتبهم وعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها حتى
 فاق أهل زمانه وعظم في مله الاسلام صيته وذكره أن يقول فيهم هذا القول وان يصرح بذهمهم على
 الاطلاق وذهم علومهم وان وضعنا منهم بخطون في أشياء من العلوم الالهية فاننا لما نحتاج على خطهم من
 القوانين التي علموناها في علومهم المنطقية ونقطع أنهم لا يلزمونا على التوقيف على خطأ ان كان في
 آرائهم فان قصدهم انما هو معرفة الحق ولو لم يكن لهم الا هذا القصد لكان ذلك كافيا في مدحهم مع انه لم
 يقل أحد من الناس في العلوم الالهية تولايتهم ولا يسبهم أحدهم من الخطأ الا من عصمه الله تعالى
 بأمر الهي خارج عن طبيعة الانسان وهم الانبياء فلا أدري ما حل هذا الرجل على مثل هذه الاقاويل
 أسأل الله العظمة والمغفرة من الزلل في القول والعمل والذي حكاه عن صفة ايمان من اتبع الشريعة
 هذه الاشياء هو الذي يقوله محققو الفلاسفة لان قول من قال ان علم الله تعالى وصفاته لا تكيف ولا
 تقاس بصفات الخلق حتى يقال انها الذات أو زائدة على الذات هو قول المحققين من الفلاسفة
 والمحققين من غيرهم من أهل العلم والله الموفق الهادي (قال أبو حامد) فان قبل هذا الاشكال الى قوله
 في مسئلة مفردة (قلت) الكلام في عالم الماري تعالى بداته وبنيته مما يحرم على طريق الجدول في حال
 المناظرة فصلا عن ان ثبت في كتاب فانه لا تنهتس أفهام الجمهو رالى مثل هذه الدقائق واد ابيض
 معهم في هذا بطل معنى الالهية عندهم فاذل كان الحوض في هذا العلم محرما عليهم اذ كان المالك في
 سعادتهم ان يفهموا من ذلك ما طاقته أفهامهم ولذا لم يفتهمرا السمع الذي قصده الاول تعليم الجمهور
 تفهم هذه الاشياء على الباري تعالى لوجودها في الانسان كما قال الله تعالى لم تبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا

بغنى
 اضافية والامور الاضافية غير موطئة في تعليلها بقول المتعاقب
 اية حضرو رقاه متنازع بقول الامور الاضافية بدون انضاف اليه فاذ تم نقل المضاف اليه توقلت هي ايضا والا فلا (قلت) اذا جاز ان يكون
 الشئ حاصلا للنفس دائما ولا يكون ادراكه انما لا تنهتس ادراكه جاز ان يكون الجسم الذي هو محل الناطقة حاصلا للنفس
 دائما ولا يكون ادراكه انما لا تنهتس ادراكه في بعض الاوقات وعدم كون محل الناطقة اضافية غيره شروط تعقله

بمقتضى المضاف اليه لا يستلزم عدم اشتراطه بشرط آخر (الوجه الخامس) لو كانت النفس الناطقة حادثة في جسم لمكان تعلقها بالآلات الجسمانية لان القوة الحادثة في الاجسام انما تعمل وتقبل بتوسطها ولو كان تعلقها بالآلات الجسمانية لمكان كل ما يعرض لتلك الآلات كلال وضعف يعرض لها في تعلقها كلال وضعف لان اختلال الشريط يقتضي اختلال مشروطه كما تضعف قوة الاحساسات وقوة الحركة الحالتين في البدن بضعفه كما في سن الانحطاط لكن ليس كلاً ٨٩ يعرض للآلات البدنية كلال

يعرض للنفس في تعلقها كلال بل قد تكل الآلات ولا تكل هي في تعلقها بل اما ثبتت واما تزيد وتنمو (لا يقال) استثناء نقيض التالي ههنا غير صحيح لاننا نجد الشيخ الهرم يعرض له في تعلقه بضعف وكلال كلال آله البدنية (لانا نقول) التالي ههنا موجبة كلية واستثناء نقيضها يقع ايجاب كلي (وما ذكر) من الموجبة الجزئية لا يدفع محتمل لان الايجاب الجزئي لا ينافي رفع الايجاب الكلي بل انما ينافي السلب الكلي ونحن ما ادعينا ذلك وقد يقرر هذا السؤال على وجه المعارضة (تقريره أن يقال) لو عرض لقوة التعقل اختلال الآلة وجب أن يكون التعقل بالآلة لكن المألوم حتى كما في أواخر سن العاقل حال في الجسم عاقل

يعني عندئذ شيئاً بل واضطر الى تفهيم معاني في الإداري تعالى بتمثيلها بالجوارح الانسانية مثل قوله تعالى أولم يروا أنا خلقناهم مما عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون وقوله خلقت بيدي فهو هذه المسئلة هي خاصة بالاعماء الراسخين الذين أطاعهم الله على الحقائق ولذلك لا يجب ان يثبت في كتاب الا في الموضوعات على الطريق البرهاني وهي التي شأنها ان تقرر على ترتيب وبعدها يسلل آخر بضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهاني اذا كان ذا فطرة فائقة مع قلة وجوده هذه الفطرة في الناس فالكلام في هذه الاشياء مع الجمهور وهو بمنزلة من سبق السموم ابدان كثير من الحيوانات التي تلك الاشياء سموم لها فان السموم اغماهي امور ومضادة فانه قد يكون معاً في حق حيوان شئ هو غذاء في حق حيوان آخر وهو كذلك الامر في الآراء مع الانسان أعني قد يكون رأى هو سم في حق نوع من الناس وغذاء في حق نوع آخر فمن جعل الآراء كلها لآلة اكل نوع من أنواع الناس بمنزلة من جعل الاشياء كلها أغذية لجميع الناس ومن منع النظر من آله بمنزلة من جعل الأغذية كلها سموم لجميع الناس وليس الامر كذلك بل فيها ما هو سم لنوع من الانسان وغذاء لنوع آخر فمن سبق الناس من هو في حقه سم فقد استحق القودوان كان في حق غيره غذاء ومن منع السم من الشرير الجاهل فسحق السم من هو في حقه سم على أنه غذاء فقد ينبغي على الطبيب أن يجتهد بصناعته في شفائه ولذلك اسخرنا نحن التكلم في مثل هذا الكتاب والافا كما نرى ان ذلك يجوز لنا بل هو من أكبر المعاصي أو من أكبر الفساد في الارض وعقاب المفسدين معلوم بالشريعة واذا لم يكن يدمر الكلام في هذه المسئلة فلنقل في ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام في هذا الموضوع عندهم لم يتقدم في تناقض بالاشياء التي يجب بها الارتياض قبل النظر في هذه المسئلة فنقول ان القوم لما نظروا الى جميع المدرجات وجدوا انها صنفان صنف مدرك بالحواس وهي اجسام قائمة بذاتها مشار اليها وأعراض مشار اليها في تلك الاجسام وصنف مدرك بالعقل وهي ماهيات تلك الامور والمحسوسة وطبائعها التي الجواهر والاعراض ووجدوا التي لها ماهيات بالحقيقة فيها هي الاجسام وأعني بالماهيات للاجسام صفات موجودة فيها ما صارت تلك الاجسام موجودة بالفعل وبخصوصية بصدور فعل من الافعال يصدر عنها وخالف هذه الصفات الاعراض عندهم بان وجدوا الاعراض اموراً زائدة على الذات المشار اليها القائمة بنفسها محتاجة الى الذات القائمة بها والذوات غير محتاجة في قوامها اليها أعني الى الاعراض ووجدوا هذه الصفات التي ليست باعراض زائدة على الذات بل هي نفس حقيقة الذات المشار اليها القائمة بنفسها حتى متى توهب ارتفاع تلك الصفات ارتفعت الذات وبقوا على هذه الصفات في الموجودات المشار اليها أعني الاجسام من قبل أفعال جسم جميع من تلك الاجسام الخاصة بها ومثال ذلك انهم أدركوا الصفات التي ما صارت النباتات نباتات من قبل فعله الخاص به والصفات التي بها صار الحيوان حيواناً من قبل أفعال الحيوان الخاصة به وكذلك أدركوا ان في الجمادات صوراً بهذه الصفة تخصها من قبل أفعال الجمادات الخاصة بها ثم لما نظر وافي هذه الصفات علموا أنها في محل من تلك الذات وتميز لهم في ذلك المحل بانقلاب الموجودات المشار اليها من نوع الى نوع ومن جنس الى جنس

١٢ - تهافت ابن رشد بالآلة لجواز ان عنده في ذلك الوقت مانع آخر عن تعقله الذي هو بذاته كاستغراقه في تدبيره المدن وتوجهه بالكلية اليه وان لم يكن حالاً فيه (والجواب أن يقال) لانه لم لو كان تعلقها بالآلة الجسمانية لمكان كل ما يعرض لتلك الآلات كلال وضعف يعرض لها في تعلقها كلال وضعف وانما يلزم ذلك لو لم يكن ما هو شرط كمال التعقل من اعتدال الآلة باقياً في سن الانحطاط أو يكون نقصان في سن الانحطاط وهو ممنوع لجواز ان يكون شرط كمال التعقل حادثة فينا من اعتدال

الآلة باقية في سن الاخطاط ويكون المصان في سن الاخطاط وادعاه في الزائد على ذلك الحد فلذلك لم يمتثل التعلل حينئذ ثم اذا وقع اختلال في ذلك الحد في او اخر سن الاخطاط اختل التعلل ايضا (فان قيل) وبما هو شرط كمال التعلل من الاعتدال لا يوجب ابقاء التعلل على حاله لكن انرى انه يزداد ويكسر في زمان الكهولة فمن أين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن (قلنا) يجوز أن يقال المزاج الحاصل في زمان ٩٠ الكهولة أوفق للقوة العاقلة من سائر الأعمار جهة قلاجرم قويت القوة العاقلة حينئذ فازداد

التعلل وكل وقد يجب بأن القوة العاقلة وان بقيت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة مع عدم اختلال الحد المعبر من الاعتدال في كمال التعلل صارت اكمل ورده الحكيم الحق في بان جودة الفعل اما بحسب التمرن والاعتدال كما اذا أحس شيء مرارا كثيرة فانه يحصل للحس حينئذ هيئة ترقية يدرك الحس بسبب تلك الهيئة ذلك الجسم يترى سريعاً واما بحسب التجربة كما اذا كان الشيء جزئيات متعددة وحصل للحس بها شعور على التعاقب فكل جزئ منها يعرض عليه كان أجودا حساسا به بما عرض عليه قبله واما بحسب القوة الفاعلة فكل قوة كانت أتم اقتدارا كانت أجودا ولا الانسان في سن الاخطاط يكون أجودا تعلقا منه في سن النمو بالوجوه الثلاثة المذكورة ويكون أجودا حساسا بالوجوهين الاولين أعني التمرن

بأنقلاب تلك الصفات وتغيرها مثال ذلك انقلاب طبيعة النار الى الهواء من وال الصفة التي عنها يصدر فعل النار وهي التي بها سميت النار نار الى الصفة التي عنها يصدر فعل الهواء الخاص به وهي التي سمي بها الهواء هواء واستدلوا بضاعلي وجود هذا المحل بكون الذات المشار اليها تفعل عن غيرها كما استدلوا بالفعل على الصبورة وذلك انه لم يمكن أن يتوهم أن الفعل والانفعال هما عن شيء هو طبيعة واحدة فاعقدها من أجل هذا أن جميع الأجسام الفاعلة المنفصلة مركبة من طبيعتين فاعلة ومنفصلة نفسها والفاعل صورة زمانية وجوهر او سموا المنفصلة موضوعا وعنصر او مادة وظهر لهم من هذا أن هذه الأجسام المحسوسة ليست أجساما بسيطة على ما ينظر للحس ولا مركبة من أجسام بسيطة اذ كان كل جسم له فعل وانفعال ورأوا أن الذي يدرك الحس من هذه هي الأجسام المشار اليها المركبة من هذين الشئيين اللذين سموا أحدهما صبورة والآخر مادة وأن الذي يدرك العقل من هذه هي هذه الصور وانما انما تصير معقولات وعقلا اذ أجدها العقل من الامور القائمة بها أعني الذي سموه موضوعا ومادة ووجدوا الأعراض تنقسم في العقل الى مثل هاتين الطبيعتين وان كان الموضوع لها بالحقيقة أعني المحل الذي تقوم به هي الأجسام المركبة من ذينك المعنيين فلما عرفت لهم الامور المعقولة من الامور المحسوسة وتبين لهم ان في المحسوسات طبيعتين احدهما قوة والآخر فعل ونظروا الى الطبيعتين هي المتقدمة على الاخرى فوجدوا أن الفعل متقدم على القوة ليكون الفاعل متقدما على المفعول ونظروا في العمل والمعلولات ايضا فأفضى بهم الامر الى علة أولى هي بالفعل السبب الاول لجميع العمل فلزم أن يكون فعلا محضاً وان لا يكون فيها قوة أصلا لانه لو كان فيها قوة لكانت معقولة من جهة وعلة من جهة فلم تكن أولى ولما كان كل مركب من صفة وموصوف فيه قوة وفعل وجب عندهم أن لا يكون الاول مركبا من صفة وموصوف ولما كان كل يرى من القوة عندهم عقلا وجب ان يكون الاول عندهم عقلا فهذه هي طريقة القوم بجهلها فان كنت من أهل الفطرة المدة لقبول العلوم وكنت من أهل الثبات وأهل الفراغ فعرضت أن تنظر في كتب القوم وعلموهم لتقف على كتبهم من حق أو ضده وان كنت ممن تفضيك واحدة من هذه الثلاثة فعرضت أن تفرغ في ذلك الى ظاهر الشرع ولا تنظر الى هذه العقائد المحدثة في الاسلام فانك ان كنت من أهل الم تكن من أهل اليقين ولا من أهل الشرع فهذا هو الذي حرك هؤلاء القوم أن يعتقدوا أن هذه الذات التي وجدوا أنها مبدأ العالم أنها بسيطة وانها علم وعقل ولما رأوا أن النظام الموجود هذه في العالم وأجزائه هو صادق عن علم متقدم عليه ففرضوا أن هذا العقل والعلم هو مبدأ العالم الذي أعاده أن يكون موجودا وان يكون معقولا وهذه عدة من المعارف الانسانية الاول والامور المشهورة بحيث لا يجوز أن يفصح لجمهوره وعنهم والكثير من الناس والانصاح به حرام لمن وقع له اليقين به لمن لا سبيل له الى وقوع اليقين به لانه كالفاتل له وأما من سميتهم ما فارق المادة جوهر فاتهم لما وجدوا الحد الخاص بالجواهر انه القائم بذاته وكان الاول هو السبب في كل مقام من الموجودات بذاتها كان هو الحق باسم الجوهر واسم الموجود واسم العالم واسم الخي وجميع المعاني التي أفادها في الموجودات وبخاصة ما كان منها من صفات الكمال وأما سائر ما شاع به هذا الرجل على هذا المذهب فهو شيء غير ملتفت اليه الا عند الجمهور والعامة من الناس وهم الذين يجرم عليهم

سماع

والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات دون

الوجه الاخير فانه لا يكون أحد يصبر ولا يسمع والكلام في زيادة التعلل وكما له بحسب زيادة قوة التعلل لا بحسب زيادة الهيئة التمرنية والزيادة الحاصلة بسبب اجتماع العلوم انما هي بحسب زيادة الهيئة التمرنية وذلك غير ما نحن فيه (الوجه السادس) القوة العاقلة قد لا يكملها سائر الافاعيل وتكثر هائل رعايته وتهيئتها وكل قوة جسمانية قد أعياها بكثرة الافاعيل فالقوة العاقلة ليست بقوة

بسمانية (أما) الصغرى فلان من كان أكثر موافقة على الدراسة والقراءة كان أقوى على أدراك الأشياء والعلوم الدقيقة والمعارف
القيمة والتجربة توضح ذلك (وأما) الكبرى فيدل على التجربة والقياس (أما) التجربة فظاهرة فأنه بما يبلغه من القوة وكلاهما
محدداً تجزئهما عن فعلهما فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس باسرها لا تدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد
الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والشاهة بعد شمس الرائحة القوية لا تحس ٩١ بالرائحة الضعيفة وكذلك حال الذائقة واللامسة

(وأما) القياس فلان
أفعال القوى البدنية
لا تخلو عن انفعال أما
المدركة فلان فعلها
الاحساس الذي هو
التأثر عن المحسوسات
(وأما) الحركة فلان
تحريكها لا غير لا يتم الا
بغير كمال الذي هو انفعال
أيضا ولا شك أن الانفعال
لا يكون الا بقاها من غير
طبيعة المنفصل وعينه
عن المقاومة فيوهنه
(فان قيل) العقل لما
كان مقتضى طبيعة
القوى فكيف يوهنها
(أجيب) بأن القوى
وان اقتضت تلك الافعال
بذواتها الآن طيا نصح
العناصر التي تلثم منها
موضوعات تلك القوى
كالعين مثلا لا تقتضي تلك
الافعال فيقع بين القوى
وطائغ العناصر تنازع
وتقاوم دائما فيوجب
الوهن والضعف في
الموضوعات والقوى
جميعا (وأجاب) عن
هذا الوجه الامامان
بحجة الاسلام الغزالي
والامام خضر الدين الرازي
بأنه جاز أن تكون القوة

سماع هذا القول فقوله وأي اجمال لو جود بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له مما جرى في العالم
ولا بما يلزم ذاته ويصدر منه الى آخر ما قاله هو كلام باطل كله فانهم ان وضعوا ماهية منزهة عن المحل
كانت منزهة عن الصفات ولم تكن محلا للصفات الا أن تكون في محل فتكون مركبة من طبيعة القوة
وطبيعة الفعل وهو ذو الماهية الموجودة باطلاق فالموجودات انما صارت ذات ماهية به وهو الموجود
العالم بالموجودات باطلاق من قبل أن الموجودات انما صارت موجودة ومعقولة من قبل علمه بذاته
وذلك انه اذا كان هو السبب في كون الموجودات موجودة ومعقولة وكانت موجودات ماهياتها ومعقولة
بعلمه فهو علمه كون ماهياتها موجودة ومعقولة واقعا عنه أن يكون علمه بالموجودات على
شعور علم الانسان بها الذي هو معلول عنها فعلمه بالموجودات على الضد من علم الانسان ان قد قام البرهان
على هذا النوع من العلم وأما على مذهب الاشعرية فليس له ماهية أصلا ولا ذات لان وجودات
لاماهية لها ولا هي ماهية لا يفهم وان كان قد ذهب بعض الاشعرية الى أن له ماهية خاصة بها تتميز الذات
عن سائر الموجودات وهذه الماهية عند الصوفية هي التي يدل عليها اسم الله الاعظم وقوله ثم يقال
لهؤلاء لم تخصوا من الكثرة مع الاقتحام لهذه المخازي فاننا نقول علمه عين ذاته أو غير ذاته الى قوله بذاته
عين ذاته كلام في غاية الركاكة والمتكلم به أحق انسان بالخرى والافتضاح فان هذا هو الزام أن يكون
الكامل المنزه عن صفات الحدوث والتغير والنقص على صفة الناقص المتغير وذلك ان الانسان من
جهة أنه شيء مركب من محل وعلم موجود في ذلك المحل لزم أن يكون علمه غير ذاته بوجه ما كما سلف اذا
كان المحل هو السبب في تغاير العلم والذات ولما كان الانسان انما كان انسانا وكان أشرف من جميع
الموجودات المحسوسة بالعقل المقترن الى ذاته لا بذاته وجب أن يكون ما هو بذاته عقل هو أشرف من
الموجودات وان يكون منزها عن النقص الموجود في عقل الانسان وقوله فان قيل ذاته الى قوله وكذلك
سائر الصفات قلت الشراطة والتجوية في قوله أظهر فانه قد تبين أن من الصفات ما هو أحق باسم
الجوهرية من الجوهر القائم بذاته وهي الصفة التي من قبلها صار الجوهر القائم بذاته قائما بذاته وذلك
انه قد تبين أن المحل لهذه الصفة ليس شيئا قائما بذاته ولا موجودا بالفعل بل انما وجد له القيام بنفسه
والوجود بالفعل من قبل هذه الصفة وهي في وجودها على الجهة المقابلة للاعراض وأن يظهر من أمر
بعضها أنها تحتاج الى المحل في الامور المنسوبة لان الاصل في الأعراض أن تقوم بغيرها والاصل في
الماهيات أن تقوم بذاتها لا ما عرضة هذه الاشياء المكانية الفاسدة من كون ماهياتها بحاجة الى
موضوع فهذا الوصف هو أشد شيء بعدا عن طبيعة الأعراض فتشبهه العلم الذي ذلك بالأعراض
التي هنا كلام في غاية الضعف وهو أشد ضعفا من جعل النفس عرضا كالتثليث والتربيع وهذا كاف
في تهافت هذا القول كما هو ضعفه فلنسمي هذا الكتاب انما افتت باطلا لا تهاافت الفلاسفة وما بعد طبيعة
العلم من طبيعة العرض وبخاصة علم الاول تعالى واذا كان في غاية البعد من طبيعة العرض فهو في غاية
البعد من حاجته الى المحل (المسئلة السابعة في ابطال قولهم الاول يجوز أن لا يشارك غيره في جنس
وبفارقته بفصل وأنه لا يتطرق اليه انقسام في حق العقل بالجنس والفصل الى قوله فلم يكن له حد) قلت
هذا منتهى ما حكاه عن الفلاسفة في هذا القول وفيه حق وفيه باطل أما قولهم ان الاول لا يجوز أن

العقوبة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع بدنية والامور المتخالفة بالنوع لا يجب اشتراكها في الاحكام فيجوز أن يكل
بعضها بتكرير الافاعيل ولا يكل البعض وحاصل هذا الجواب منع كلية الكبرى ورد الحكم المحقق بأن ما ذكر من القياس
الدال على حقيقة الكبرى يدفع هذا الجواب ويمكن أن يجاب عنه بنوع الصغرى بان يقال لانعلم أن القوة العاقلة قد لا يكلها تكرر
الافاعيل ولم لا يجوز أن تكون القوة العاقلة أقوى القوى الجسمانية وانبتها فلا يدرك الكلال الواقع بتكرير الافاعيل لغاية قلته

والخبرة لا تنفي وما ذكر من أن من كان أكثر دراسة وقراءة كان أقوى على إدراك الأشياء والعلوم الدقيقة والمعارف اليقينية فنقول إن أريد بكونه أقوى على إدراك الأشياء أن القوة المعاقلة تكون أتم اقتدارا ممنوع وأن أريد أن القوة المعاقلة تكون أسرع فهموا وجود أدراكهم سلم ولكن يجوز أن يكون ذلك بحسب القدر والتجارب وذلك لا ينافي وقوع الكل في سماعي معنى أن يكون في اقتدارها نقصان خفي بحيث لا يدرك ٩٢ غاية قلته (الوجه السابع) لو كان المشار إليه ما ناجسا أو جسمانيا لم يعلم أحد

من الناس بالضرورة انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك بعشرين سنة والثاني باطل فالتقدم مثله أما الشرطية فلأن الأجزاء الجسمانية والجسمانية الموجودة في تلك السنين قد يتطرق اليها التغيير والتبديل لأن الأجزاء البدنية قد تكبر بالنمو والسنن وقد تصغر بالذبول والهزال ولأن الحرارة الغريزية والحرارة الحاصلة من الحركات الضرورية وغيرها الضرورية والحركات الحاصلة من أشعة السكاكب دائما في التحليل والقوة الغاذية في إيراد بدل ما يخل منه دائما وكل ذلك يقتضي عدم بقاء الأجزاء الموجودة في تلك السنين وإذا لم يتبق الأجزاء الموجودة في سالف الزمان الآن لم يبق الأمور القائمة بها أيضا صوراً كانت أو أعراضاً لا تم ولو بقيت فلا بد أن تنتقل من محالها عند تحللها إلى محل آخر لا ممتنع قيامها بنفسها فيلزم الانتقال على الصورة والأعراض وأنه محال وإذا كان كذلك امتنع لأحد أن يحكم بالضرورة

بشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل فإن كان أراد بالجنس المقول به واطوؤه حق وكذلك الفصل المقول به واطوؤه كل ما هذا صفة فهو مركب من صورة عامة وخاصة وهذا الذي يوجد له الحدو أما إن عني بالجنس المقول به شيك أعتني بتقديم وتأخير فقد يكون له جنس هو الموجود مثلا أو الشيء أو الهوية أو الذات وقد يكون له عدم من هذا النوع من الحدود فإن أمثال هذه الحدود مستعملة في العلوم مثل ما قبل في حد النفس أنها استكمال لجسم طبيعي آلي ومثل ما قبل في حد الجوهر أنه الموجود لا في موضوع ليس تكني هذه في معرفة الشيء وإنما يؤول في الية تطرق من ذلك إلى كل واحد مما يدخل تحت أمثاله هذه الحدود إلى تصور مما يخصه وأما حكمه عن الفلاسفة أن اسم الموجود دائما يدل من ذوات الأشياء على لازم عام لها فهو قول باطل وقد بيناه في غير ما وضع وما قاله أحد منهم ابن سينا فقط وذلك أنه لما انتفى عنده أن يكون جنسا معقولا بواطوؤه انتفى أيضا أن يكون اسماء مشتركا زعم أنه اسم يدل على لازم عام للأشياء وما قاله في الذات يلزمه في اللازم ولو كان لازما لم يدل في جواب ما هو وأيضاً إن كان يدل على لازم الأشياء فهل يدل على ذلك اللازم بواطوؤه أو بشرائه أو بلزوم آخر فإن كان يدل بواطوؤه فكيف يوجد عرض مقول بواطوؤه على أمور مختلفة الذوات وأظن أن ابن سينا سلم هذا وهو مستحيل لأنه لا يكون عن الأشياء المختلفة شيء هو متفق وواحد إلا من جهة ما تلك الأشياء المختلفة متفقة في طبيعة واحدة إذ يلزم ضرورة أن يكون اللازم الواحد عن طبيعة واحدة كما يكون العقل الواحد صادرا أيضا عن طبيعة واحدة وإذا كان ذلك مستحيلا فاسم الموجود دائما يدل من الأشياء على ذوات متقاربة المعنى وبعضها في ذلك أتم من بعض ولذلك كانت الأشياء التي وجودها مثل هذا الموجود في أول هو العلم في سائر ما يوجد في ذلك الجنس مثال ذلك أن قوله أطاره مقول بتقديم وتأخير على النار وعلى الأشياء الحارة والذي يقال عليه بتقديم منها وهي النار هي السبب في وجود سائر الأشياء الحارة وكذلك الأمر في الجوهر وفي العقل وفي المبدء وفي ما أشبه ذلك من الأسماء وأكثر طابع ما يحتوي عليه العلم الإلهي وهو من هذا الجنس والأسماء التي بهذه الصفة توجد في الجوهر وتوجد في الأعراض وما قاله في رسم الجوهر هوئي لا معنى له بل الموجود هو جنس الجوهر المأخوذ في حده على نحو ما توجد أجناس هذه الأشياء في حدودها وقد بين ذلك أبو نصر في كتابه في البرهان والامر عند انقضاء أشهر من هذا وإنما غلط ابن سينا أنه لما رأى اسم الموجود يدل على الصادق في كلام العرب وكان الذي يدل على الصادق يدل على عرض ولا يدل في الحقيقة على معقول من المعقولات الثواني أعني المنطقية ظن أنه حينما استعمله المترجمون إنما يدل على هذا المعنى وليس الأمر كذلك بل إنما قصده المترجمون أن يدل به على ما يدل عليه اسم الذات والشيء وقد بين ذلك أبو نصر في كتاب الحروف وعرف أن أسباب الغلط الواقع في ذلك هو أن اسم الموجود هو شكل المشتق والمشتق يدل على عرض بل هو في أصل اللغة مشتق الآن المترجمين لما لم يجدوا في لسان العرب لفظا يدل على هذا المعنى الذي كان القدماء ينسبونه إلى الجوهر والعرض وإلى القوة والفعل أعني لفظا هو مثال أول دل عليه بعضهم باسم الموجود لأن أن يفهم منه معنى الاشتقاق فيدل على عرض دل على معنى ما يدل عليه اسم الذات فهو اسم صناعي لا أقوى وبعضهم رأى لموضع الاشتكال الواقع في ذلك أن يعبر عن المعنى الذي قصد في لسان اليونانيين

انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك بتلك السنين وأما بطلان الثاني فلأن كل أحد من الناس يعلم ويحكم بالضرورة التسليم انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك (وجوابه) النقص اما اجلا لا يقال ما ذكرتم بعينه قائم في البهيمية والشجرية فلو صح بجميع معقدماته لزم أن يكون لها نفس مجردة وأنتم لا تقولون به وأما تفصيلا فبأن يقال لا نسلم صدق الشرطية المذكورة وإنما تصدق لو كان المشار إليه باها هو مطلق الأجزاء الجسمانية البدنية وليس كذلك بل هو الأجزاء الإلهية المخفوفة من التي وتلك الأجزاء من أول

على المتوفرة الخيالية بانتم افعال هذا المحسوس ولانا اذا عقلنا ماهية الانسان حكمة البتة في تلك الحقيقة في هذا الشخص الانساني
وبعد تم تحقيقه في الشخص القريب المعين فلا بد من شيء واحد يكون مدركا لكلياته والجزئيات ثابتا معا ولا اذا تخيلنا شيئا اشتبهنا او
غضبنا ولا يلزم من ذلك ان يكون صاحب الخيال وصاحب الشهوة شيئا واحدا بعينه اذ لو كان صاحب الخيال شيئا وصاحب الشهوة شيئا
آخر لم يلزم من الخيال حصول ٩٤ الشهوة كما انه لا يلزم من تخيل زيد شيئا ان يصير عمره وشبهه فثبت من هذا انه لا بد في

كان المركب من موصوف وصفة ليست زائدة على الذات كان كائنا فاسدا وكان جسما ماضو وزه وان كان
مركبا من موصوف وصفة زائدة على الذات من غير ان يكون فيه قوة في الجوهر ولا قوة على تلك الصفة
مثل ما يقول القدماء في الجرم السماوي لم ضرورة ان يكون ذا كمية وان يكون جسما لانه اذا ارتفعت
الجسمية عن تلك الذات الحاصلة للصفة ارتفع عنها ان تكون قابلية محسوسة وكذلك يرتفع ادراك
الحس عن تلك الصفة فتعود الصفة والموصوف كلاهما عقلا لغير حمان الى معنى واحد بسيط لان
العقل والمعقول قد يظهر من أمرهما انهما معنى واحد اذا كان التفسير فيهما بالعرض اعني من جهة
الموضوع وبالجملة فوضع القوم ذاتا وصفات زائدة على الذات ليس شيئا اكثر من وضعهم جسما قديما
واعراضا محمولة فيه وهم لا يشعرون لانهم اذا رفعوا الكمية التي هي الجسمية ارتفع ان يكون في نفسه
معنى محسوسا فلم يكن هنالك لاحمال ولا محمول فان جعلوا الاحمال والمحمول مفارقين للمادة والجسم
لزم ان يكون عاقلا ومعه قولا وذلك هو الواحد البسيط الحق وقوله ان تغلب عليهم كاهنهم من باب تسميتهم
ايها واحب الوجود انه اذا استعمل يدل على ذلك ما ليس له علة لم يلزم الاول ما لزمه من الصفات
الواجبة لواحد الوجود ليس بمحتاج لانه اذا وضع هو وجودا ليس له علة وجب ان يكون واحدا الوجود
بنفسه كما انه اذا وضع هو وجودا واجب الوجود بنفسه وجب ان لا يكون له علة واذا لم يكن له علة فاحرى
ان ينقسم الى شئين علة ومعلول ووضع المتكاملين الاول مركبا من صفة موصوف يقتضي ان يكون له
علة فاعلة فلا يكون علة أولى ولا واجب الوجود وهو موصوف ماضو ماضو من كونه من الموجودات التي
ترجع الصفة والموصوف فيهما الى معنى واحد بسيط فلا معنى لتكرار هذا الاطلاق فيه وأما ما قاله
من ان الاول تعالى ان لم يستحل في حقه ان يكون مركبا من موصوف وصفة هي عين الموصوف فقد
قلنا على أي جهة يستحيل وعلى أي جهة لا يستحيل وهو كونهما مفارقين للمواد وأما قولهم ان برهانهم
على نفي الانثوية ليس بمتناع ان يكون ههنا الهان أحدهما هو علة السموات والآخر هو علة الارض
أو أحدهما هو علة المعقول والآخر علة المحسوس من الاجسام و يكون بينهما مباينة ومفارقة لا تقتضي
تضادا مثل المباينة التي توجد بين الحرارة والبرودة فانها توجد في محل واحد فقول ليس بمحتاج لانه اذا
فرض اختراع الموجودات وابتداعها الطبيعية واحدة وذات واحدة لا يطابق مختلفا لزم ضرورة متى
وضع شيء من تلك الطبيعة مساويا في الطبع والعقل للطبيعة الاولى ان يكونا متشابهين في وصف
ومتباينين في وصف والذي يتباينان به لا يخجلان ان يكون من نوع تبين الاشخاص او من نوع تبين الانواع
فان كان من نوع تبين الانواع قبل علمها اسم الآلهة باشتراك الاسم وذلك خلاف ما وضع لان الانواع
المشتركة في جنس واحد هي اما الضداد واما ما بين الضداد وهذا كله مستحيل وان كان تبينها بالشخص
فكلاهما في مادة وذلك خلاف ما اتفق عليه وأما ان وضع ان تلك الطبيعة بعضها أشرف من بعض
وانها مقولة عليها بتقديم وتأخير فالطبيعة الاولى أشرف من الثانية والثانية معمولة عنها ماضو ماضو حتى
يكون مثلا مبتدع السموات هو المبتدع للعلة التي ابتدعت الاسطقسات وهذا هو وضع الفلاسفة
وكلا الوضعين يرجع الى وضع علة أولى اعني من يضع ان الاولى يفعل بوسائط عمل كثيرة أو يضع ان
الاول علة بنفسه الى العوالم قامت من علة ومعلول فان البحث عن هذه العمل هو الذي أفهني بنائي علة

الانسان من شيء واحد
يحصل عنده كل هذه
الادراكات ونحن نعلم
بالضرورة انه ليس في
البدن جسم أو جسماني
يحصل عنده جملة أصناف
هذه الادراكات فثبت
ان يكون جملة أصناف
هذه الادراكات حاصلة
لشيء ليس بجسم ولا جسماني
(وجوابه) اننا نعلم انه
ليس في البدن جسم
أو جسماني يجتمع عنده
هذه الادراكات ولم لا يجوز
ان يكون في البدن قوة
تستندم سائر القوى
ويجتمع عندها ادراكاتها
ولا بد لبطال ذلك من
دليل ودعوى الضرورة
غير مدعومة ولو سلم انه
ليس في البدن جسم
أو جسماني يحصل عنده
جملة هذه الادراكات لكنه
لا يلزم منه ان تكون جملة
أصناف هذه الادراكات
حاصلة لشيء ليس بجسم
ولا جسماني لجواز ان يكون
جسم لطيف خارج البدن
يكون هذا البدن النشيف
آلة له وتكون جملة هذه
الادراكات حاصلة له ومن
أين يلزم ان تكون تلك

الادراكات حاصلة لما ليس بجسم ولا جسماني فلا يتم المطلوب (الوجه التاسع) لو كان عمل العلم من الانسان جسما
أو جسمانيا لكان ذلك العمل منقسم لان كل جسم أو جسماني فهو منقسم ولو كان منقسم لجاز ان يحل في جزء منه العلم بشيء وفي
جزء آخر الجهل بذلك الشيء لان الشيء في محل لا يضاد ضده في محل آخر كما يجتمع السواد والابيض في جسم لكن السواد في جزء والابيض
في جزء آخر ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الشخص الواحد بعينه عالما بشيء وجاهلا به في حالة واحدة وانه محال بالضرورة فثبت ان محل العلم

ليس بجسم ولا جسماني بل هو أمر مجرد وهو المطلوب (وجوابه) أنا الانعام أن كل جسماني منقسم ولولسالم فلا نسلم أنه لو كان منقسماً لجاز أن يحل في جزءه العلم بشئ وفي جزء آخر الجهل به ولم يجوز أن يكون قيام العلم بأحد جانبيه مانعاً من قيام الجهل بالأخر قولهم لأن الشئ في محل لا يصداقده في محل آخر مسلم لكن لا يلزم من انتفاء التضاد انتفاء المنع على أنا نقول حكم الصفة أن تعدى محلها كان قيام العلم بأحد جزئيه مانعاً عن قيام الجهل بجزء آخر لتضادهما باعتبار حكمهما ٩٥ وان لم يتعد لم يلزم من جواز ذلك

جواز كون الشخص الواحد عالمًا بشئ وجاهلاً به في حالة واحدة بل اللازم كون أحد الجزئين عالمًا بشئ والجزء الآخر جاهلاً به ولا استحالة فيه ثم انه منقوض بالشهوة والظفرة فانه ما من الاعراض الجسمانية ولو صح ما ذكر من الدليل لجاز أن يقوم بأحد نصفي انقسام الشهوة وبالثاني الآخر الظفرة فجاز أن يكون الشخص الواحد نافرًا عن شئ ومشتبهًا به في حالة واحدة وهو ضروري الاستحالة (الوجه العاشر) ما اخترعته بعض من فلاسفة الاسلام وهو أن كل جسم موجود فهو متناه المقدار وان مجموع اجسام العالم متناهية المقدار ايضا فقرر من برهان تناهي الاعداد ولا شك ان انقسامه فهو غير المتناهي من حيث هو غير متناه وهذا المفهوم الذي نتصوره كذلك انما نتصوره على وجه يحتمل ما عدم نهايته من جهة العدد وما عدم نهايته من جهة المقدار والصورة الذهنية يجب أن تكون مطابقة لما له الصورة

أولى لجنه ساولو كانت هذه المبادئ المختلفة بعضها مطلقة من بعض أعني ليس بعضها مطلقة لبعض لما كان من العالم شئ واحد مرتبط وهذا المعنى هو الذي دل على ابطاله قوله تعالى لو كان فيهم آله الا الله لفسدنا (قال ابراهيم) فان قيل انما يستحيل هذا الى قوله لا على التعمين (قلت) حاصل ما حكاه في الاحتجاج عن الفلاسفة أنهم يقولون لا يجوز أن يكون الفصل الذي يقع به الانتمية في واجب الوجود هو شرط وجوب الوجود أن يكون فصلا ليس بشرط في وجوب الوجود فان كان الفصل الذي به يفترقان شرطا في وجوب الوجود في حق كل واحد منهما فلا يفترقان في وجوب الوجود فواجب الوجود واحد ضرورة كما انه لو كان السواد شرطا في وجوب اللون والابيض شرطا في اللونية لم يفترقا في اللونية وان كان الفصل الذي به يفترقان ليس له مدخل في وجوب الوجود فوجوب الوجود لكل واحد منهما با معرض وهما اثنتان لامن حيث كل واحد منهما واجب الوجود وهذا الكلام غير صحيح فان الانواع شرط في وجود الجنس وكل واحد منهما شرط في وجود الجنس لا على التخصيص والتعمين لانه لو كان كذلك لم يجتمع في وجود اللون فهو يعاند هذا القول يعاند تين احدهما ان هذا انما عرض من حيث يظن ان واجب الوجود يدل على طبيعة من الطبائع وليس الامر عندنا كذلك بل انما نفهم من واجب الوجود أمرا سلبيا هو انه لا علة له والاسلاب غير معلقة فكيف يستعمل في نفى ما لا علة له مثل هذا حتى يقال لا يجوز أن يكون مابه يفترق ما لا علة له شرط في كونه لا علة له أولا يكون شرطا فان كان شرطا لم يكن هنالك تعدد ولا افتراق وان لم يكن شرطا لم يقع به تعدد فيما لا علة له وكان ما لا علة له واحدا ووجه قساد هذا القول فيما زعم هو ان ما لا علة له نفى محض والنفي ليس له علة فكيف يكون له شرط هو السبب في وجوده وهذه مغالطة فان الاسلاب الخاصة التي تجري مجرى الاسماء المعدولة وهي الاسلاب التي تستعمل في تمييز الموجودات بعضها من بعض لها عمل وشروط وهي التي اقتضت لها ذلك السلب كالحا اسباب وشروط هي التي اقتضت لها الاوصاف اليجابية فلا فرق في هذا المعنى بين الصفات اليجابية والسلبية ووجوب واجب الوجود هو صفة لازمة له لا علة له فلا فرق بين أن يقال فيه واجب الوجود ولا علة له فالهوس هو من المتكلم بمنثل هذا القول لامن خصوصه وأما المعادة الثانية فتخصيلها ان قولهم لا يجوز أن يكون مابه يتباين واجب الوجود شرطا وليس بشرط فان كان شرطا قلنا لم يفصل أحدهما عن الثاني من حيث هو واجب الوجود فواجب الوجود واحد وان لم يكن شرطا فواجب الوجود ليس له فصل به يتقسم وهو مثل قول القائل اللون ان وخدمه أكثر من واحد فلا يجوز أن يكون مابه تفصل به لون عن لون شرطا في وجود اللون أولا يكون فان كان شرطا في وجود اللون فلم يفصل أحدهما عن الثاني من جهة ما هو لون ويكون اللون طبيعة واحدة وان لم يكن واحدا منهما شرطا في وجود اللونية فليس للون فصل يفصل به عن لون آخر وهذا كذب (ثم قال هو عن الفلاسفة في هذا جوابا) فقال فان قيل هذا يجوز في اللون الى قوله من بيت العنكبوت (قلت) جوابه عن الفلاسفة بناءه على القول بان الوجود هو عرض في الموجود أعني المساهية وعاندهم هو بان الوجود في كل شئ هو غير المساهية وزعم ان قولهم انما يفرق على هذا والفرق الذي أتوا به ليس يلزم عنه الانفصال عما ألزموا من أمر اللونية والفصول التي فيها كيف ما وضعوا الامر فانه لا يشك أحد أن فصول الجنس هي علة الجنس سواء أنزلت

واللانهاية لا تحصل في الخارج الامقارنة اما المقدار واما العدد ولا بد أن يكون ذلك العدد عقارا لما هيئات أخرى لا تمنع قيام العدد بنفسه فلو كان هذا المفهوم عند تعقله حاصل في جسم أو فيما يحل في جسم لو جب أن يكون ذلك الجسم غير متناه اذ لا معنى للجسم الغير المتناهي الا الجسم الذي يفترن به مفهوم اللانهاية لكن يمنع أن يكون ذلك الجسم غير متناه لما ثبت من برهان تناهي الاعداد فيمنع أن يقارنه مفهوم عدم التناهي وكذلك الحال فيما يحل في ذلك الجسم واذا كان هذا المفهوم عند تعقله لا بد وان يكون حاصل في شئ

وامتنع أن يكون ذلك الشيء جسماً أو حالاً فيه وجب لا محالة أن يكون عندنا ثلثاً حاصلاً لا في جوهر مجرد عن المادة الحسنة وهو المطلوب (وجوابه) أنا اننا سلمنا أن هذا المفهوم عند تعقله لا بد وأن يكون حاصلاً لا في شيء وإنما يلزم لو كان تعقلنا حصول ماهية المتعقل في العاقل وهو ممنوع ولو سلمنا أن هذا المفهوم يمتنع أن يكون حاصلاً في جسم أو ما يحل فيه قوله لو حصل هذا المفهوم عند تعقله في جسم أو ما يحل فيه لوجب ٩٦ أن يكون ذلك الجسم أو ما يحل فيه غير متناه (قلنا) ممنوع وإنما يلزم أن لو كان

للجنس وجوداً غير ماهيته أو ماهيته نفس وجوده لأنه إن كانت فصولاً للوجود وكان الوجود للون غير ماهية اللون لزم أن لا تكون الفصول التي ينقسم بها اللون فصولاً لماهية اللون بل فصولاً لعرض من أعراضه وذلك فرض مستحيل وكذلك الحق هو أنا إذا قسمنا اللون لفصوله قلنا لونا لونا هو لون وإنما يكون بالفعل إما أبيض أو أسود أو غير ذلك من الألوان فلم ينقسم عرض اللون وإنما قسمنا جوهر اللون فالقول بأن الوجود عرض في الموجد بطل بهذا المعنى والاعتراض وجوابه عن الاعتراض كلام ساقط وقوله أنهم سوان في التنبيه على نفي التركيب بالجنس والفصل ثم نبين ذلك على نفي الماهية وراه الوجود في أبطاننا الأخير الذي هو أساس الأساس بطل عليهم انكل كلام غير صحيح فإن بنيناهم في التنبيه بالعدد في شيتين بسيطتين معقول عليهما الاسم بالتواطى أمر بين بنفسه فإنه متى أنزلنا التنبيه والاشتراك في شيتين بسيطتين عاد البسيط مركباً وتحصيل القول في هذا أن الطبيعة المسماة بواجب الوجود هي التي لا علة لها وهي علة لغيرها لانه لا يخلو أن تكون واحدة بالعدد أو كثيرة ثم إن كانت كثيرة فلا يخلو أن تكون كثيرة بالصور واحدة بالجنس المقول بتواطى أو واحدة بالنسبة أو تكون واحدة بالاسم فقط فإن كانت مختلفة بالعدد مثل زيد وعمر وواحدة بالنوع فهي ذات هيولى ضرورية وذلك مستحيل وإن كانت مختلفة بالصور واحدة بالجنس المقول بالتواطى فهي مركبة ضرورية وإن كانت واحدة بالجنس المقول بالنسبة إلى شيء واحد فلا يمنع من ذلك ما منع وبعضها عمل لبعض تنهت إلى أول فيها وهذه هي حال الصور المفارقة للوادة عند دالة لاسفة وأما إن كانت انما اشترك في الاسم فليس مانع يمنع من أن يوجد منها أكثر من واحد فإن هذه هي حال الأسباب الأول الأربعة أعني الفاعل الأول والصور الأخيرة والغاية الأخيرة والمادة الأخيرة فكذا ذلك ليس يحصل من هذا النوع من الفحص شيء يحصل ولا يقضي إلى التبدل الأول كما ظن ابن سينا وأنه واحد ولا بد (المسلك الثاني) لا لزوم وهو أن نقول إلى قوله وكلاهما محالان عندهم (قلت) أما أنت أن كنت فهمت ما قلناه قبل هذا من أن ههنا أشياء بعينها اسم واحد لا عموم الأشياء المتواطئة ولا عموم الأشياء المشتركة بل عموم الأسماء المنسوبة إلى شيء واحد المشككة وإن خاصة هذه الأشياء أن ترتقي إلى أول في ذلك الجنس هو العلة الأولى لجميع ما ينطلق عليه ذلك الاسم مثل اسم الحرارة المقولة على النار وعلى سائر الأشياء الحارة ومثل اسم الموجود المقول على الجوهر وعلى سائر الأعراض ومثل اسم الحركة المقول على الحركة في الوضع وعلى سائر الحركات فاستلجحت إلى توقيف على الخلل الداخل في هذا القول وذلك أن اسم العقل يقال على العقول المفارقة عندنا أقوم بتقديم وتأخير وان فيها عقلاً وأولها هو العلة في سائر ما وكذلك الأمر في الجوهر والدليل على أن ليس لها طبيعة واحدة مشتركة أن يكون بعضها علة لبعض وما هو علة لشيء فهو مقدم على المعلول وليس يمكن أن تكون طبيعة العلة والمعلول واحدة بالجنس إلا في العلل التخصيفية وهذا النوع من المشاركة هو مناقض للمشاركة الجنسية فإن الأشياء المشتركة في الجنس ليس فيها أول هو العلة في سائر ما بل حركاتها في مرتبة واحدة ولا يوجد فيها شيء بسيط والأشياء المشتركة في معنى معقول عليها بتقديم وتأخير يجب ضرورية أن يكون فيها أول بسيط وهذا الأول ليس يمكن أن يتصور فيه اثنيانية لانه مهما فرض له ثان واجب أن يكون في مرتبة

حصول مفهومة أو الانسانية للجسم المتعلق له حصولاً موجباً للاتصاف وليس كذلك فإن حصول الشيء للشيء يقال لسان متعددة لحصول المال صاحبه وحصول السواد للجسم وحصول السرعة للحركة وحصول الصورة للجسم وغير ذلك وببعض هذه المعاني يوجب الاتصاف دون بعض وحصول المقول للعاقل لا يوجب اتصاف العاقل بالمعقول أولاً يرى أنا تنعقل الوجوب والامتناع الذاتين مع امتناع اتصاف قوتنا المدركة به ما فقله انذام معنى للجسم الغير المنتهى إلى الجسم الذي يتن به مفهوم الانهائية غير صحيح بل معناه الجسم الذي يتن به مفهوم الانهائية اقتراناً موجباً لاتصاف ذلك الجسم به وأيضاً هذا الاستدلال يقتضي أن لا يتصور مفهوم الانهائية أصلاً سواء كان المدرك جسماً أو مجرداً عما للجسم فاما ذكره المستدل وأما المجرد فلا يمنع كونه غير متناه

من

لأن المراد بعدم التناهي إلى غير النهاية لا سلب التناهي مطلقاً

الآن يقال فرق بين حصول الانهائية في الجسم وبين حصولها في المجرد فإن الجسم من شأنه أن يتصف بها فهو لها فيه يوجب عدم تناهية بخلاف المجرد (الوجه الحادي عشر) أنا إذا حكمنا على السواد والبياض مثلان ماضدان فالهاكم عليهما ما بذلك لا بد من تصورهما كلياً واحداً منهما ووجهه لهما علة ولا واحداً إلا ما كنهه أن يحكم عليهما بحكم واحد فلو كان الحكم عليهما ماضداً

الحكم الواحداني جسمي أو جسميائي لو حب أن يحل السواد فيه حيث لا يحل البياض فيه فينفرد كل من الجزأين بأحد ما ليس لأحد
الجزأين الحكم الواحد على جميعهما فلا يحكم على الجميع إلا من حضره الجميع فن لا يحضره الجميع لا يحكم عليه وكل جسمي وجسميائي
فلا يحضره ذلك فلا يكون حاكما فالحاكم بمضادة السواد والبياض وكذا غيرهما ليس بجسم ولا جسميائي وهو المطلوب (وجوابه) أنا
لأنه لو كان الحكم جسمي أو جسميائي لو حب أن يحل السواد فيه حيث لا يحل البياض ٩٧ البياض وانما يلزم ذلك لو كان صورة

السواد وصورة البياض
متضادتين متضادتين
وهو مجموع بل التضاد
انما هو بين عينهما فقط
(ولو سلم حصول
التضاد بين صورتيهما)
ولكن لأن سلم أن كل
جسم أو جسمي لا يحضره
الجميع ولم لا يجوز أن
تكون قوة جسمانية
يخدمها سائر القوى
الجسمانية فتقسم صور
الاضداد في القوى
الخادمة وتسير تلك
الصور حاضرة للقوة
المخدومة وتلطفها من
هناك (الوجه الثاني
عشر) القوة العاقلة
التي هي النفس الناطقة
تقوى على أفعال غير
متناهية ولاشي من
القوى الجسمانية بقوى
على أفعال غير متناهية
فلاشي من القوى العاقلة
بقوة جسمانية فهي
مجردة والمطلوب
(أما الصغرى) فلأن نجد
كل واحد منها يقوى بقوته
العاقلة على ادراك مراتب
الاعداد والاشكال اللتين
كل واحد منهما غير
متناهية (وأما الكبرى)

من الوجود في طبيعته فيكون هنالك طبيعة مشتركة لهما يشتركان فيها اشتراك الجنس الحقيقي فيجب
أن ينفردا بقصور زائدة على الجنس فيكون كل واحد منهما مركبا من جنس وفصل وكل ماهو به هذه
الصفة فهو محدث وبالجملة فالذي في النهاية من الكمال في الوجود يجب أن يكون واحدا لأنه إن لم يكن
واحدا لم يكن في النهاية من الكمال في الوجود لأن الذي في النهاية لا يشاركه غيره وذلك أنه كما أنه ليس
للخط الواحد من طرف واحد نهايتان كذلك الأشياء الممتدة في الوجود المختلفة بالزيادة والنقصان ليس لها
نهايتان من طرف واحد فابن سينا لم يعترف بوجود هذه الطبيعة المتوسطة بين الطبيعة التي يدل عليها
الاسم المتواطئ وبين الطبائع التي لا تشترك إلا في اللفظ فقط أو في عرض بعيد لزمه هذا الاعتراض
(المسئلة الثامنة) في إبطال قولهم أن وجود الأول بسيط أي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة
يضاف الوجود اليها بل الوجود واجب له كالماهية لغيره والكلام عليه من وجهين إلى قوله لا تنفي
الوحدة (قلت) لم ينقل أبو حامد مذهب ابن سينا على وجهه كما فعل في المقاصد وذلك أن الرجل لما اعتقد
أن الوجود من الشيء يدل على صفة زائدة على ذاته لم يجر عنه أنه أن تكون ذاته هي الفاعلة لوجوده في
المسكنات لأنه لو كان ذلك كذلك لكان الشيء علة وجوده ولم يكن له فاعل فلزم عنده من هذا أن كل
ما وجوده زائد على ذاته فله علة فاعلة فلما كان الأول عنده ليس له فاعل وجب أن يكون وجوده عين
ذاته ولذلك ما عانده به أبو حامد بأن شبه الوجود بل لازم من لوازم الذات ليس بصحيح لأن ذات الشيء هي علة
لازمة وليس يمكن أن يكون الشيء علة وجوده لأن وجود الشيء متقدم على ماهيته وليس وضعه ماهيته
هي آنيته هو دفع لما هيته كما قال بل انما هو واجب الماهية والآنية واذا وضعنا الوجود لاحقا من لواحق
الموجود وكان الذي يعطى وجود الأشياء في الأشياء الممكنة هو الفاعل فيجب أن يكون مالا فاعل له
أما أن يكون لا وجود له وذلك مستحيل وأما أن يكون وجوده ماهية لكن هذا كله مناه على غلط
وهو أن الوجود للشيء لازم من لوازمه وذلك أن الوجود الذي يتقدم في معرفتنا العلم بماهية الشيء هو الذي
يدل على الصادق ولذلك كان معنى قولنا هل الشيء يوجد في ماله سبب يقضي وجوده بقوة قولنا هل
الشيء له سبب أم ليس له سبب هكذا يقول أرسطاطاليس في أول المقالة الثانية من كتاب البرهان وأما
إذا لم يكن له سبب فمعناه هل الشيء يوجد له لازم من لوازمه يقضي وجوده وأما إذا فهم من الموجود
ما يفهم من الشيء والذات فهو جار مجرى الجنس المقول بتقديم وتأخير وأما ما كان فلا يفتقر في ذلك
ماله علة وماليس له علة ولا يدل على معنى زائد من معنى الموجود وهو المراد بالصادق وإن دل على معنى
زائد على الذات فلي أنه معنى ذهني ليس له خارج النفس وجود البالغة كالحال في الكلي فهذه هي
الجملة التي منها نظر القدماء في المبدأ الأول فثبتوه موجودا بسيطا وأما الحكماء من أهل الإسلام
المتأخرين فانهم لما رعموا أنهم نظروا في طبيعة الموجود بما هو موجود آل بهم الأمر إلى موجود بسيط هذه
الصفة والطريقة التي يمكن عندهم أن تسلك حتى تقرب من الطريقة البرهانية هو أن الموجودات
الممكنة الوجود في جوهرها خروجهما من القوة إلى الفعل انما يكون ضرورة من مخرج هو بالفعل أعني
فاعلا يخرجهما من القوة إلى الفعل فإن كان المخرج هو أيضا من طبيعة الممكن وجب أن يكون
له مخرج وإن كان ذلك من طبيعة الممكن أيضا أعني الممكن في جوهره وجب أن يكون ههنا مخرج

١٣ - تهاقت ابن رشد
فلم يبيحهم من أن القوة الجسمانية لا تقوى أن تفعل في زمان غير متناه سواء كان
ذلك الفاعل الصادر عنها واحدا أو متعددا ولأن تفعل عدد غير متناه سواء كان زمانه متناهيا أو غير متناه (وجوابه) أنا لأن سلم أن
القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية بل هي لا تقوى على فعل أصلا فضلا عن أن تقوى على أفعال غير متناهية فإن التعقل
عبارة عن قبول النفس الصور العقلية عن وأهب الصور وهذا الفعل لا يفعل (فان قيل) فالقوة العاقلة تقوى على أفعال غير

متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية بقوة علمها بالقوة العاقلة ليست بقوة جسمانية (قلنا) حينئذ ندفع الكبرى فان الجسمانيات جاز أن تقوى على انفعالات غير متناهية كالنفوس المنطبعة في اجرام الافلاك فانما تتفعل عن العقول دائما عندهم واثبت سلمنا أنها تقوى على الفعل لكننا نقول ان أردتم بقولكم ان القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية أنها تقوى على أن تفعل في الوقت الواحد أفعال غير متناهية فهو باطل ٩٨ لانا نجد من أنفسنا وجدنا من ربا أنه يصعب علينا أن نوجه الذهن نحو معلومات كثيرة

دفعه واحدة (وان أردتم) انها تنتهي الى حد لا وتكون قادرة بعد ذلك على الفعل قسم ولكن لان سلم حينئذ الكبرى فان القوة الجسمانية أيضا تقوى على أفعال غير متناهية بهذا المعنى فان القوة العاقلة لا تنتهي في تخيل الاشكال الى حد لا وهي تقوى على تخيل أشكال آخر بعد ذلك (فان قيل) كل واحدة من القوى الجسمانية متى كانت باقية كانت قوية على الافعال لكنها يجب انتهائها الى العدم والقوة العاقلة ليست كذلك لانها قوية على الافعال أبدا لامتناع العدم عليها (قلنا) لان سلم أن القوة العاقلة ليست كذلك وما ذكر من امتناع العدم عليها منوع وسبب أن الكلام على دليله ان شاء الله تعالى واثبت سلمنا أن القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية أبدا ولكن لان سلم ان لا شيء من القوى الجسمانية يقوى على أفعال غير متناهية أبدا فماذا يكون ذلك وما ذكر والبيان ذلك

واجب في جوهره غير ممكن ان يحفظه ههنا وتبقى دائما طبيعة الاسباب الممكنة المسارة الى غير نهاية فانها اذا وجدت غير متناهية على ما يظهر من طبيعتها وكل واحد منها ممكن وجب ضروره أن يكون الموجب لها أعني الذي يقتضي لها الدوام شيئا واجبا في جوهره اذ قد ظهر من أمرها وجوب المروءة في غير نهاية أعني الاشياء الممكنة في جوهرها فانه لو وجد وقت ليس فيه معضرك أصلا لما كان سبيلا الى حدوث الحركة وانما وجب أن يتصل الوجود الحادث بالوجود الأزلي من غير أن يلحق الاول تغير بواسطة الحركة التي هي من جهة تدعيمه ومن جهة حادثه والتعرك بهذه الحركة هو الذي يعر عنه ابن سينا بالواجب الوجودي غير وهذا الواجب من غير لم يكن بد من أن يكون جسما متحركا على الدوام فان بهذه الحركة يمكن ان يوجد الحادث في جوهره والفساد عن الأزلي وذلك بالقرب من الشيء نارة والعدد نارة كما ترى ذلك بعرض للوجودات الكائنة العارضة مع الاجرام السماوية ولما كان هذا المحرك واجبا في الجوهر يمكن في الحركة الكائنة وجب ضروره ان ينتهي الامر الى واجب الوجود باطلاق أي ليس فيه إمكان أصلا في الجوهر ولا في المكان ولا في غير ذلك من الحركات وان يكون ما هذه صفته بسيطا ضروره لانه ان كان مركبا كان ممكنا لا واجبا واحتاج الى واجب الوجود فهذا النجوم والبيان كاف عندي في هذا الطريق وهو حق فاما ما يريد ابن سينا في هذه الطريقة ويقول ان الممكن الوجود يجب أن ينتهي اما الى واجب الوجود من غيره أو واجب الوجود من ذاته فان انتهى الى واجب الوجود من غيره وجب في الواجب الوجود من غيره أن يكون لازما عن واجب الوجود لذاته وذلك انه زعم أن الواجب الوجود من غيره هو ممكن الوجود من ذاته والممكن يحتاج الى واجب وانما كانت هذه الزيادة عندي فضلا وخطا لان الواجب كيف ما فرض ليس فيه إمكان أصلا ولا يوجد حدث شي ذو طبيعة واحدة ويقال في تلك الطبيعة انها ممكنة من جهة واجبة من جهة لانه قد بين القوم ان الواجب ليس فيه إمكان أصلا لان الممكن نقض الواجب وانما الذي يمكن أن يوجد حدث شي واجب من جهة طبيعة ما يمكن من جهة طبيعة أخرى مثل ما يظن الامر عليه في الجرم السماوي أو فيما فوق الجرم السماوي أعني انه واجب في الجوهر ممكن في الحركة في الابن وانما الذي قلناه الى هذا التقسيم انه اعتمد في السماء انها في جوهرها واجبة من غيرها ممكنة من ذاتها وقد قلنا في غير ما موضح ان هذا لا يصح بالبرهان الذي استعمله ابن سينا في واجب الوجود متى لم يفصل هذا التفصيل وعين هذا التعيين كان من طبيعة الاقوال العامة الجدلانية ومتى حصل كان من طبيعة الاقوال البرهانية وينبغي أن تعلم أن الحدوث الذي صرح الشرع به في هذا العالم هو من نوع الحدوث المشاع ههنا وهو الذي يكون في صور الموجودات التي يسمونها الاشعرية بصفات نفسانية وتسمى الفلاسفة صور او هذا الحدوث انما يكون من شيء آخر وفي زمان وبدل على ذلك قوله تعالى أولم ير الذين كفروا أن السموات والارض كانتا رتقا ففلقهما الله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان الآية وما كيف حال طبيعة الموجود الممكن مع الموجودات التي فسدت عنه الشرع لبعده عن أفهام الناس ولان معرفته ليست ضرورية في سعادة الجهور وأما الذي تزعم الاشعرية من أن طبيعة الممكن مختصرة وحادثه من غير شيء فهو الذي يخالفهم فيه الفلاسفة من قال منهم بحدوث العالم أولم يقل فساقلوه اذا تأملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين ولا يقوم عليه برهان والذي يظهر من الشرع هو انه انتهى

دفعه واحدة (وان أردتم) انها تنتهي الى حد لا وتكون قادرة بعد ذلك على الفعل قسم ولكن لان سلم حينئذ الكبرى فان القوة الجسمانية أيضا تقوى على أفعال غير متناهية بهذا المعنى فان القوة العاقلة لا تنتهي في تخيل الاشكال الى حد لا وهي تقوى على تخيل أشكال آخر بعد ذلك (فان قيل) كل واحدة من القوى الجسمانية متى كانت باقية كانت قوية على الافعال لكنها يجب انتهائها الى العدم والقوة العاقلة ليست كذلك لانها قوية على الافعال أبدا لامتناع العدم عليها (قلنا) لان سلم أن القوة العاقلة ليست كذلك وما ذكر من امتناع العدم عليها منوع وسبب أن الكلام على دليله ان شاء الله تعالى واثبت سلمنا أن القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية أبدا ولكن لان سلم ان لا شيء من القوى الجسمانية يقوى على أفعال غير متناهية أبدا فماذا يكون ذلك وما ذكر والبيان ذلك

فسبحي الكلام عليه ان شاء الله تعالى ثم ان هذا الدليل منقوض بالنفوس الفلاسكية المنطبعة في اجرامها فانها تقوى جسمانية مع كونها قوية على أفعال غير متناهية عندهم لا يقال نحن لاندي أن شيئا من القوى الجسمانية لا يقوى على أفعال غير متناهية أصلا بل نقول ان شيئا منها لا يقوى على أفعال غير متناهية من غير أن يفيض علمه تأثير من العقل والقوة العاقلة تقوى على ذلك من غير افاضه التأثير عليها من العقل فلا ينتقض الدليل بالنفوس الفلاسكية لان قوتها على

التي كانت النفس المتناهية لما يقبض عليها من تأثير العقل لا نقول لانسلم أن القوة العاقلة تقوى على الفعل غير متناهية من غير أن يقبض عليها تأثير من المفارقات ولم لا يجوز أن يقال قوتها على الافعال الغير المتناهية بسبب دوام الفيض عليها من المفارقات (فصل) في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (واحتجوا) عليه بوجهين أحدهما أن النفس الناطقة غير منقطعة في الجسم ما ثبت فيما سبق بل هي ذات آلهة لا كسباب كمالها فاذا خرج الجسم بالموت ٩٩ عن صلاحية أن يكون آلهة لها

فلا ينصرف خروجه عن ذلك جوهرها بل لا تزال باقية بقاء العلة المنبذة لوجودها وهي المبادئ المفارقة للمتعة الغدوم (وجوابه) أنا لانسلم أن النفس الناطقة غير منقطعة في الجسم وما ذكرنا من الأدلة عليه فقد عرفت ضعفها وعدم تمامها وان سلم أنها غير منقطعة في الجسم فلا نسلم قوله انه اذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية أن يكون آلهة فلا ينصرف خروجه عن ذلك جوهرها فان البدن لما كان له مدخل في حدوث النفس ولذلك لم توجد قبل البدن جازان يكون له مدخل في بقائها أيضا وقد تقرر هذه الحق بوجه أبسط فيقال لو عذمت النفس بعد وجودها لكان عديمها اما لذاتها واما غيرها أولا لسبب أصلا والكل باطل لعدم النفس بعد وجودها باطل أماله ليس عديمها لسبب أصلا فلان الحادث سواء كان وجوديا أو عديميا لا بد له من سبب بالضرورة

عن المفاحص التي سكت عنها الشرع ولذلك جاء في الحديث لا يزال الناس يتغيرون حتى يقولوا هذا خلق الله فن خلق الله فقال اذا وجد أحدكم ذلك فذلك محض الايمان وفي بعض طرق الحديث اذا وجد ذلك أحدكم فليقرأ قل هو الله أحد فاعلم ان بلوغ الجمهور الى مثل هذا الطلب هو من باب الوسوسة ولذلك قال فذلك محض الايمان (قال) المسلك الثاني هو ان نقول بوجود لاماهية الى قوله ما لا يزيد عليه (قلت) هذا الفصل كلمة غلطه سفسطائية فان القوم لم يصنعوا للاول وجودا لاماهية ولا ماهية بلا وجود وانما اعتقدوا أن الوجود في المركب صفة زائدة على ذاته وان هذه الصفة لغا استغادها من الفاعل واعتقدوا في ماهية ما هو بسيط لفاعله ان هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهية وانه ليس له ماهية مغايرة لوجوده لان ماهية له أصلا كما ينبغي هو كلامه عليه في معانديتهم ولما وضع أنهم يرفعون الماهية وهو كذب أخذ يشنع عليهم فقال ان هذا لو كان معقولا لجاز أن يكون في المعقولات موجودا حقيقة له بشارك الاول في كونه لاحقيقة له فان القوم لم يصنعوا وجودا لاماهية له باطلاق وانما وضعوا لاماهية له بصيغة ماهيات سائر الموجودات وهذا الوضع هو من مواضع السفسطة لان اسم الماهية مشترك فهذا الوضع وكل مركب على هذا كلام سفسطائي وذلك ان المعلوم لا يتصف بشئ عنه أو بايجابه فهذا الرجل في أمثال هذه المواضع في هذا الكتاب لا يخلم من الشرارة أو الجهل وهو أقرب الى الشرارة منه الى الجهل أو نقول ان هناك ضرورة داعية الى ذلك وأما قوله انه مني واجب الوجود صفة ايجابية انه ليس له علة فغير صحيح بل قولنا فيه واجب الوجود هو فيه صفة ايجابية لازمة عن طبيعة ليس لها علة أصلا لافاعله من خارج ولا هي جزء منه وأما قوله ان الوجود ان زاد على الوجود فقد جاءت الكثرة وان لم يزد كيف يكون هو الماهية والوجود ليس بماهية فكذا ما لا يزيد عليه فان الوجود ليس صفة زائدة عندهم على الذات وهي بمنزلة قولنا فيه انه ضروري وأزلي وكذلك الوجود اذا فهم مناهية صفة ذهنية لم يكن أمرا زائدا على الذات وأما ان فهم مناهية عرضا كما يقول ابن سينا في الموجود المركب فقد عرفت ان يقال كيف كان البسيط هو نفس الماهية الآن يقال كيف يعود العلم في البسيط هو نفس العالم وأما ان فهم من الموجود ما يفهم من الصادق فلامعني هذه الشكوك وكذلك ان فهم من الموجود ما يفهم من الذات وعلى هذا يصح القول ان الموجود في البسيط هو نفس الماهية (المسئلة التاسعة) في تجييزهم عن اقامة الدليل على ان الاول ليس بجسم الى قوله ان يكون صانعا (قلت) اما ان لا دليل له على ان الاول ليس بجسم الامن طريق انه قد صبح عنده ان كل جسم محدث فساو هو دال عليه وأما من طبيعة المدلول لما تقدم من أن بياناتهم التي بنوا عليها أن كل جسم محدث ببيانات مختلفة وما أخرى من جوار مركبا قديما كما حكيتهم ههنا عن الاشعرية أن يجوز وجود جسم قديم لانه يكون من الاعراض على هذا ما هو قديم وهو اتر كيب مثلا يصح برهانهم على ان كل جسم محدث لانهم بنوا ذلك على حدوث الاعراض والقضايا من الفلاسفة ليس يجوز وجود جسم قديم من ذاته بل من غير ولد ذلك لا بد عندهم من موجود قديم بذاته هو الذي صار به الجسم القديم قديما لكن ان نقلنا أقوالهم في هذا الموضع صارت حذلية قلنسبة بين فواضها وأما قوله في الاعتراض على هذا فاننا قد ابطالنا الى قوله كان معلولا فانه يريد انه قد تكلم فيما سلف وقال انه لا دليل لهم على أن واجب

واما انه ليس لذاتها فلانها لو افتضت عديمها لذاتها لما وجد لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف عنه وأما انه ليس لغیرها فلان ذلك الغير لا يخلو إما أن يكون وجوديا أو عديميا لا جاز أن يكون وجوديا لان ذلك الوجودي ان قارن وجوده وجودا لنفسه لم يكن علة تامة لغيره وان لم يقارن وجوده وجودا لغيره لم يدخل في بقائها وكل ماهية ذاتها فان يكون معدا لها لما سألنا عنها من اجتماعها محلها أو مكانها ولا يكون (والاول) باطل سواء كان الممانع المزاحم ضديا أو لم يكن لان هذا لا يكون الا فيما له محل كالاعراض

أو كان كالاجسام وقد ثبت أن النفس جوهر ليس بجسم ولا جسم مالى والثاني بالحل أي صانعاً بالاجسام مع نفسه ما أن يستند في وجوده
بمانع أولاً يستدعى فإن لم يستند فليس بعدم فإنا نعلم قطعاً أن العلة المعطية لوجود الشيء إذا كانت باقية ولا مانع من حصول معلولها
بمزاياها على محل أو مكان فلا بد أن يكون ذلك الشيء موجوداً معها فإن استدعى وجودها مانع فذلك محل لان وجودها مانع للنفس
على المحل أو المكان مجتمع لا متناهيهما ١٠٠ للنفس فإذا امتنع وجودها لمانع امتنع وجودها فيقضي وجوده ولا جاز أن يكون

ذلك الغير لعدم النفس
عدمها إذ لو كان عدمها
لمكان عدم شيء لوجوده
مدخل في وجودها لان
ما ليس لوجوده مدخل في
وجود الشيء لاوجب
عدمه عدم شيء فذلك
الشيء لايجوز أن يكون
علة المقتضية لوجودها
لان العلة المقتضية
لوجودها هي المبادئ
المفارقة وهي لا تنعدم
لاستلزامه انعدام
الواجب ولا العلة الثلاث
الباقية لان النفس
بسيطة وأثر لوجب ولم
يسبق الا الشرط وذلك
الشرط لايجوز من أن
يكون جوهر أو عرضاً
فإن كان عرضاً فاما أن
يكون محله غير النفس
أو النفس والكل باطل
أما كونه جوهر فلا نعلم
قطاً أن الجوهر المبين
لشيء الذي ليس بعلة له
لا يلزم من عدمه عدمه
وأما كونه عرضاً غير قائم
بالنفس فهو أولى من
الجوهر ر في أن لا يكون
عدمه مع عدمها (وأما

الوجود بذاته لا يكون جسماً لان معنى واجب الوجود بذاته لا علة له فاعلية من أين منعوا وجود جسم
لا علة له فاعلية لا سيما إذا وضع جسماً بسيطاً غير منقسم لا بالكمية ولا بالذات كيفية وبالجملة مركب قديم
لامركبه وهي معاندة صحيحة لا ينفصل عنها إلا قائل جديلة وجب ما في هذا الكتاب لابي حامد
على الفلاسفة ولله لاسفة عليه أو على ابن سينا كلها أقول جديلة من قبل اشتراك الاسم الذي فيها
ولذلك لا معنى للتطويل في ذلك وقوله مجيباً عن الأشعرية القديم من ذاته لا يفتقر الى علة من قبلها كان
قدماً فإذا وضعنا نحن قدماً من قبل ذاته ووضعنا الذات علة للصفات فلم تصر الذات قديمة من أجل
غيرها (قلت) قد يلزمه أن يكون القديم مركباً من علة ومعلول وإن تكون الصفات قديمة من قبل علة
وهي الذات فإن كان المعلول ليس شرطاً في وجوده فالقديم هو العلة فلنقل ان الذات القائمة بذاتها هي
الاله وان الصفات معلولة فيلزمهم أن يضعوا شيئاً قديماً بذاته وأشياء قديمة بغيرها ومجموع هذه هو الاله
وهذا بعينه هو الذي أنكره على من قال ان الاله قديم بذاته والعالم قديم بغيره أي بالاله وهمية ولون ان
القديم واحد وهذا كله في غاية التناقض وأما قوله ان انزلا نامو وجود الامور جديله هو مثل انزلنا
مركبه الامركب له وانزلا نامو وجود واحد لهذه الصفة أو كثير من مما لا يستحيل في تقدير العقل هو كله
كلام مختل فإن التركيب لا يقتضي مركباً أيضاً فيفرض الامر الى مركب من ذاته كما ان العلة ان كانت
معلولة فانه يفرض الامر الى علة غير معلولة ولا أيضاً اذا أدى البرهان الى موجود لا موجود له أمكن أن
يبرهن من هذا أنه واحد وأما قوله انه متى انتفت الماهية انتفى التركيب وان ذلك موجب لاثبات
التركيب في الاول فغير صحيح فإن القوم لا ينفون الماهية عن الاول وإنما ينفون أن يكون هناك ماهية على
نحو الماهية التي في المعلولات وهذا كلام جديلي مما يرى وقد تقدم من قولنا الاقويل المقنعة التي نقالي في
هذا الكتاب على اصول الفلاسفة في بيان ان الاول ليس بجسم وهي أن الممكن يؤدي الى موجود ضروري
وانه لا يصدر الممكن عن الضروري الا بواسطة موجود هو من جهة ضروري ومن جهة ممكن وهو
الجرم السماوي وحركته الدورانية ومن أقنع ما يقال على أصولهم ان كل جسم ففوقه متناهية وان هذا
الجسم انما استفاد القوة الغير متناهية للحركة من موجود ليس بجسم (قال أبو حامد) مجيباً عن
الاعتراض الذي أوجب أن لا يكون الفاعل عند الفلاسفة الا الفاعل الذي هو مركب من نفس وبدن
فان قيل لان الجسم الى قوله والجسم (قلت) اما القول بان الاجسام لا تخلق الاجسام فانه اذا فهم من
التخليق التكويني كان الامر المصادق بالصدق وذلك انه لا يتكوّن جسم فيما يشاهد الا عن جسم ولا جسم
متنفس الا عن جسم متنفس فانه لا يتكوّن الجسم المطلق ولو تكوّن الجسم المطلق لكان التكوّن من
عدم لا بعد عدم ولا يتكوّن الاجسام المشار اليها الا من اجسام مشار اليها وعن اجسام مشار اليها وذلك
بان ينقل الجسم من اسم الى اسم ومن حد الى حد فيغير جسم الماهية الى جسم النار بان ينقل من
جسم الماء الى الصفة التي مانتقالها انتقل عنه امم الماء وحده الى امم النار وحده وذلك يكون ضرورة
من جسم فاعل اما مشاركتي لتكون بالذات وما بالجنس المقول بالتواطؤ أو بتقديم وأخبر وهل ينقل
شخص الجسمية المخصوصة بالماء الى شخص الجسمية المخصوصة بالنار فيه نظر وأما قوله ولا يكون الجسم
واسطة للنفس في خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس فهو قول بني من آراء الفلاسفة على رأي من يرى

أن
كونه عرضاً في النفس كالامور الادراكية كالافعال
والانفعالات المتعلقة بالبدن فلان عدم هذا العرض اما أن لا يشترط في اعدامه للنفس انقطاع العلاقة بينها وبين البدن أو يشترط
فيه ذلك فان لم يشترط فيه ذلك فالعرض بان عدم النفس بعدمها هي الاعراض التي تكون كعدم النفس فيلزم أن
لا تبقى النفس العديمة الكمال مع البدن كالاتي في عدمه فانه لا يتصور استمرار وجود شيء دون شرطه ولو كانت كالات

النفس شرط في وجودها الكائن في الاعراض المضافة لكاملها جارية بان تعدمها او تبطلها كالجمل المركب والادعوات عن البدن فيلزم ان لا يتفق نفس شريطة مع وجود هذه الاعراض المضافة للاعراض المتكاملة لها في حال تعلقها بالبدن ولا في حال عدم تعلقها به والواقع خلاف ذلك وان اشترط في كون العرض القائم بها عدمها لقطع العلاقة بينها وبين البدن في العلاقة النفس بالبدن ليست علاقة حلول العرض في الموضوع او الصورة في المادة او الجسم في المكان بل

النفس وتغير الاضافة لا يوجب تغيرا في الشيء الذي هي له فلا يكون انقطاعها مبطلا للعلاقة والذالم يمكن انقطع هذه العلاقة من دخول في عدم النفس على تقدير جواز لم يكن اعدام تلك الاعراض لها سبب انقطاع العلاقة بل لذاتها فاما كان يختلف تأثيرها في ذلك لا بطلان بوجود العلاقة وعدمها فيعود هذا القسم الى قسم عدم اشتراط قطع العلاقة وقد تبين بطلانه (وجوابه) ان يقال انه يجب وزان يكون المععدم وجودا ويكون اعدامها مانعا ومن احتمل اعمالي عملها او مكانها (قولهم) وقد تبين ان النفس جوهر ليس بجسم ولا جسماني (قلنا) قد عرفت انه لم يبين بآدلتهم ما ذكره لعدم تمام شيء من تلك الادلة ولو سلم لكن لا نسلم ان المععدم الغير المانع على المحل او المكان لو لم يستدع وجوده مانع على المحل او المكان لا يكون معدما (قولهم) ان العلة المعطية لوجود الشيء اذا كانت باقية ولا مانع من

ان المعطى لصور الاجسام التي ليست متغصنة وللنفوس هو جوهر مفارق اما عقل واما نفس مفارقة وانه ليس يمكن ان يعطى ذلك جسم متغصن ولا غير متغصن فانه اذا وضع هذا وضع ان السماء جسم متغصن لم يمكن فيها ان تعطى صورة من هذه الصور الكائنة الفاسدة لا نفسا ولا غيرا فان النفس التي في الجسم انما تفعل بوساطة الجسم وما فعل بوساطة الجسم فليس يوجد عنه لاصورة ولا نفس اذا كان ليس من شأن الجسم ان يفعل صورة جبرهوية لا نفسا ولا غيرا وهو شبهة بقول افلاطون في الصور المجردة عن المادة التي يقول بها وهذا هو مذهب ابن سينا وغيره من فلاسفة الاسلام وحتهم ان الجسم انما يفعل في حرارة او برودة او رطوبة او تيبوسة وهذه هي افعال الاجسام السماوية عندهم فقط واما الذي يفعل الصور الجوهرية وبخاصة المتغصنة هو وجود مفارق وهو الذي يدعون به واهب الصور وقوم من الفلاسفة يرون عكس هذا ويقولون ان الذي يفعل الصور في الاجسام هي اجسام ذوات صور مثلها على ما بالنوع واما بالجنس اما بالنوع فالاجسام الخسنة هي تفعل اجساما محيية على ما يشاهد من الحية وانما التي يلد بعضها بهضا واما بالجنس فلا يتولد عن ذكر وانثى فالاجرام السماوية عندهم هي التي تعطيها الحياة لانها حيوية ولها حياة غير المشاهدة ليس هذا موضع ذكرها ولذلك اعترض ابو حامد عليهم فقال ولم لا يجوز ان يكون في النفوس نفوس تختص بخاصية تنهيا بها ان توجد الاجسام وغير الاجسام يريد ولم لا يجوز ان يكون في النفوس التي هي في الاجسام نفوس تختص بتوليد سائر الصور المتغصنة وغير المتغصنة وما اغرب تسليم ابي حامد ان المشاهدة معدومة في تكون جسم عن جسم وليس المشاهدة غير هذا وانت ينبغي ان تفهم انه متى جردت اقلو بل الفلاسفة من الصنائع البرهانية عادت اقلو بل جدلية ولا بد ان تكون مشهورة او تنكر غيرية ان لم تكن مشهورة والعلة في ذلك ان الاقلو بل البرهانية انما تتميز من الاقلو بل الغير البرهانية اذا اعتبرت بجنس الصنعة الذي فيه النظر فاما كان منها دخلا في حد الجنس او الجنس داخلا في حده كان قول البرهانية او ما لم يظهر فيه ذلك كان قول غير برهاني وذلك لا يمكن الا بعد تحديد طبيعة ذلك الجنس المنظور فيه وتحديد الجهة التي من قبلها توجد المحمولات الذاتية لذلك الجنس من الجهة التي لا توجد لها وتحفظ في تقرر تلك الجهة في قول من الاقلو بل الموضوعة في تلك الصنعة بان محض ابدان نصب العين فمتى وقع في النفس ان القول جوهرى لذلك الجنس او لازم من لوازم جوهره صح القول واما متى لم تحظر هذه المناسبة بذهن الناظر او خطرت خطورة فان القول ظن لا يقين ولذلك كان الفرق بين البرهان والظن الغالب في حق العقل ادق من الشعر عند البصر واخفى من النهاية التي بين الظل والصورة وبخاصة في الامور المادية عند قوم عني لاختلاط ما بالذات فيما مع ما بالعرض ولذلك ما نرى ان ما فعل ابو حامد من نقل مذاهب الفلاسفة في هذا الكتاب وفي سائر كتبه وابرارها لم ينظر في كتب القوم على الشروط التي وضعوها انه غير لطيفة ما كان من الحق في اقلو بلهم اوصافا كثيرا للناس عن جميع اقلو بلهم فالذي صنع من هذا الشرع له اغلب من الخير في حق الحق ولد لك علم الله ما كنت اقل في هذه الاشياء قولا من اقلو بلهم ولا استخبر ذلك لولا هذا الشرع لاحق للحكمة واعني بالحكمة النظر في الاشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان (قال ابو حامد) مجيبا عن الفلاسفة قولهم ان الجسم الاقصى او الشمس الى قوله ليس

حصوله مع اولها بجزائه على محس او مكان ولا بد ان يكون موجودا ممنوع وانما يكون كذلك لو كان المانع محض على المحل او المكان وهو ممنوع ولا نسلم انه لو كان معدما كان عدم شيء لوجوده من دخول في وجودها لجواز ان يكون امر معدوم ما في نفسه لا عدما لشيء آخر (والفصيل فيه) ان العدمي والوجودي قد يقالان بمعنى المجرى لوجود المعدوم وقد يقال الوجودي لما يكون ثبوته للموصوف بوجوده كالبياض والسواد والعدمي بخلافه كالامكان والحدوث وقد يقال العدمي لما اعتبر في مفهومه العدم والوجودي

تخلقه وقد يقال العدمي بمعنى العدم فيكون الوجودي في مقابلته بمعنى الوجود (فان أريد) بالوجودي والعدمي المعنى الأول فاذكرناه
 من المنع متجه وكذا ان أريد بهما المعنى الثاني مع انه لا انفصام للاشياء فيهما بهذا المعنى فلا يلزم من عدم كون المعدم وجوديا وعدم مباينها
 بالمعنى انتفاء المعدم رأسا وكذا يتجه المنع المذكور ان أريد بالمعنى الثالث اذ لا يلزم من اعتبار العدم في مفهوم الشيء ان يكون ذلك الشيء
 عدما لا مر (وان أريد) بالمعنى الرابع ١٠٢ فلا انفصام فيهما بهذا المعنى فيجوز ان يكون المعدم أمرا آخر غير الوجود

والعدم مع ان ما ذكر في
 بيان كون المعدم غير
 وجودي لا يناسب هذا المعنى
 (وان أريد) بالوجودي
 الوجودي بالعدمي العدم
 كما يتبادر من سياق
 الكلام فلا انفصام أيضا
 (ولان) ان الجوهر المبين
 للشيء الذي ليس بعلة له
 لا يلزم من عدمه عدمه
 وهذه المقدمة انما تثبت
 اذ ثبت ان الجوهر المبين
 للشيء الذي ليس بعلة له
 لا يكون شرطاً قائماً بها
 دور ويمكن المناقشة فيه
 ولان لم ان العرض الغير
 القائم بالنفس أولى من
 الجوهر المبين في أن
 لا يكون عدمه مع عدمه
 لما تم قوله فان لم يشترط
 فيه ذلك فأولى الأعراض
 بان تعدم النفس بعدمها
 هي الأعراض التي تكون
 كما لا للنفس كلام خطاي
 بل شـعـرى لا يقوم لاثباته
 شبهة فصلا عن جهة وأيضاً
 لم لا يجوز ان يكون البدن
 شرطاً لوجود النفس من
 المبدأ بحيث يلزم من
 انتفائه انتفاء النفس
 قطعاً كما جاز كون البدن
 بعض حالاته مع عدمه

بحسب أصلاً (قلت) ما أغرب كلام هذا الرجل في هذا الموضوع فانه وجه على الفلاسفة اعتراضاً بانهم
 لا يقدرون على اثبات صانع سوى الجرم السماوي اذ كانوا يحتاجون في ذلك الى الجواب بأصل
 لا يعتدونه وانما يعتد به المتكلمون وهو قولهم ان كون السماء مقدار محدود ودون سائر المقادير التي كان
 عتق أن يكون علم السماء هو علة مخصصة والمخصص قد يكون قد عتق ان هذا الرجل قد غلط في هذا
 المعنى أو غلط فان التخصيص الذي لزمته الفلاسفة غير التخصيص الذي ارادته الاشعرية وذلك ان
 التخصيص الذي تربه الاشعرية انما هو تسمية الشيء اماماً من مثله وأما من ضده من غير ان يقتضي ذلك
 حكمة في نفس ذلك الشيء فاضطرت الى تخصيص أحد المتقابلين والفلاسفة في هذا الموضوع انما أرادوا
 بالتخصيص الذي اقتضته الحكمة في المصنوع وهو السبب الغائي فانه ليس عند الفلاسفة كية في وجود من
 الموجودات ولا كيفية الا وهي الغائية في الحكمة التي لا تخلو من أحد الامرين اما أن يكون ذلك أمراً
 ضرورياً في طباع فعل ذلك الموجود واما أن يكون فيه من جهة لا فضل فانه لو كان عندهم في الخلق
 كية أو كيفية لا تقتضي حكمة كما كانوا قد نسبوا الصانع الخالق في الاول ذلك الى ما لا يجوز نسبته الى
 الصانع المخلوقين الاعلى جهة الذم لهم وذلك انه لا عيب أشد من أن يقال ومن نظر الى مصنوع ما في
 كية أو كيفية لم يختار صانع هذا المصنوع هذه الكية وهذه الكيفية دون سائر الكيات ودون
 سائر الكيفيات الجائرة فيه فيقال لانه اراد ذلك للحكمة وعبرة في المصنوع وكما هو متساوية في غاية
 هذا المصنوع الذي صنعه الصانع من أجله أعني من أجل فعله الذي هو الغاية وذلك ان كل مصنوع
 فانما يفعل من أجل شيء ما وذلك الشيء لا يوجد صدراً عن ذلك المصنوع الا وذلك المصنوع مقدر
 بكية محدودة وان كان لها عوض في بعض المصنوعات واجبة محدودة ولو كان أي موضوع اتفق
 يقتضي أي فعل اتفق لما كانت ههنا حكمة أصلاً في مصنوع من المصنوعات ولما كانت ههنا صناعة
 أصلاً وان كانت كيات المصنوعات وكيفياتها راجعة الى هوى الصانع وكان كل انسان صانعاً أو نقول
 ان الحكمة انما هي في صنع المخلوق لا في صنع الخلق نعوذ بالله من هذا الاعتقاد في الصانع الاول بل
 نعتقد ان كل ما في العالم فهو حكمة وان قصرت عن كثير منها عقولنا وان الحكمة الصناعية انما
 فهمها العقل من الحكمة الطبيعية فان كان العالم مصنوعاً واحداً في غاية الحكمة فهذه ضرورة حكيمة
 واحد هو الذي افتقرت الى وجوده السموات والارضون ومن فيها فانه ما من أحد يدرك أن يحسن
 المصنوع من الحكمة المحيية علة لنفسه فالقوم من حيث ارادوا أن ينزهوا الخلق الاول ابطالوا
 الحكمة في حقه وسلبوه أفضل صفاته (المسألة العاشرة) في بيان تجهيزهم عن اقامة الدليل على أن
 للعالم صناعاً وعلة وأن القول بالدهر لازم لهم (قال أبو حامد) فنقول ان من ذهب الى ان كل جسم فهو
 حادث الى قوله وهي قديمة (قلت) الفلاسفة يقولون ان من قال ان كل جسم محدث وفهم من الحدوث
 الاختراع من لا موجود أي من العدم فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده قط وهذا يحتاج ضرورة
 الى برهان فاما ما حمل عليهم من الاعتراضات في هذا القول حتى الزمهم القول بالدهر فقد قلنا الجواب
 عن ذلك فيما سلف فلا معنى للاعادة وجعله الامر ان الجسم عندهم سواء كان محدثاً أو قديماً ليس
 مستقلاً في الوجود بنفسه وهي عندهم في الجسم القديم واجبة على نحو ما هي عليه في الجسم المحدث الا

ان
 لوجود النفس من المبدأ وما الدليل على ان العلاقة بينهما اضافية تارة لوجود النفس
 فقط وهو التدبير والتصرف فيه هذا كله اذا جريناهم على أصلهم من نفي القادر المختار (وأما على أصلنا) فالبعد المختار بعدم
 مجرد ارادته (والقول) بان العدم نفي محض لا يصلح اثر المختار قد عرفت ضده فيهما (ونائبهما) انها لو كانت قابلة للغناء
 لكانت قبل الغناء باقية بالفعل وفسادة بالقوة لان كل موجود يتي زماناً ويكون من شأنه أن يفسد كان بالضرورة قبل فساد باقياً

بالفعل وقامدا بالقوة أي له استعداد الفساد ولا بد لذلك الاستعداد من محل يقوم به ولا يجوز أن يكون ذلك المحل هو النفس لأنها لا تبقى عند الفساد وما هو محل الاستعداد الفساد هو قابل للفساد والقابل يجب وجوده عند حصول المقبول ليكون متصفا به واللام يكن قابلا له فيسألزم أن يكون للنفس أمر مغاير لها يكون محلا لاستعداد فسادها هو ما محل لها أي المادة للصورة أو جزء منها محل للجزء الآخر كالمادة للجسم وعلى التقديرين يلزم كونها مادية إما مركبة من المادة والصورة ١٠٣ وإما حادثة في المادة فلا تكون النفس مجردة هذا خلاف (فإن قلت) النفس حادثة فلا بد لها من استعداد قبل حدوثها ومن محل يقوم به ذلك الاستعداد ولم لا يجوز أن يكون ما هو محل لاستعداد وجودها محلا لاستعداد عدمها (قلت) كون الشيء محلا لاستعداد وجوده ما هو مبين القوام له أو لاستعداد عدمه غير معقول بل الشيء إنما يكون محلا لاستعداد وجود ما هو متعلق القوام به أي مستعدا لوجوده ومحلا لاستعداد فساده أي مستعدا لعدمه هذه كالجسم فإنه محل لاستعداد وجود السواد وهو تميزه لوجوده فيه بحيث يكون متصفا به حال وجوده فيه وكذا محل لاستعداد عدمه وهو تميزه لعدمه عنه بحيث يكون متصفا بعدمه إذا فسدها بقا بيمينه فالنفس الناطقة وإن كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف

أن انشغالها لا يساعد كيفية وجودها في القديم كما يساعد في الجسم المحدث ولذلك لما أراد سطوان بين كون الأرض مستدرة نظاما ثمة الزلزلة لم يجد تيمنا ورأى العقل منها العلة ثم سفلها إلى الازلية وذلك في المقالة الثانية من السماء والعالم ولما أتى بالشئاعات التي تلزم الفلاسفة أخذ يجيب عنهم وهو معاند لأجوبتهم فقال كل ما علة له إلى قوله هؤلاء (قلت) كل هذا قد وقع الجواب عنه والتميز يفجر تيمنا من الأقاليم التصديقية فلا معنى لاعادة الكلام في ذلك وأما الدهرية فالجسم هو الذي اعتدلت عليه وذلك أنه لما انقطع الحركات عند هاب الجرم السماوي وانقطع به التسلسل ظنت أنه قد انقطع بالعقول ما انقطع بالحس وليس كذلك وأما الفلاسفة فاتهم اعتبروا الأسباب حتى انتهت إلى الجرم السماوي ثم اعتبروا الأسباب المعقولة فافضى بهم الأمر إلى موجود ليس بمحسوس هو علة ومبدأ الموجود المحسوس وهو معنى قوله تعالى وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض الآية وأما الأشعرية فاتهم بجدوا الأسباب المحسوسة أي لم يقولوا يكون بعضها أسبابا لبعض وجدوا علة الموجود المحسوس هو وجودا غير محسوس بنوع من الكون غير مشاهد ولا محسوس وأنكروا الأسباب والمسببات وهو نظر خارج عن الإنسان بما هو إنسان (قال أبو حامد) معاند للفلاسفة في قولهم فإن قيل إن الدليل على أن الجسم إلى قوله لأصل له (قلت) قد تقدم من قولنا أنه إذا فهم من واجب الوجود ما ليس له علة وفهم من يمكن الوجود ماله علة لم تكن قسمة الموجودين الفاضلين فإن للفهم أن يقول ليس كما ذكر بل كل موجود لا علة له لكن إذا فهم من واجب الوجود الموجود المضروري ومن الممكن الممكن الحقيقي أفضى الأمر ولا بد إلى موجود لا علة له وهو أن يقال إن كل موجود فاما أن يكون ممكنا أو ضروريا فإن كان ممكنا فله علة فإن كانت تلك العلة من طبيعة الممكن تسلسل الأمر فيقطع التسلسل بعلة ضرورية ثم يسأل في تلك العلة الضرورية إذا جوز أيضا أن من الضرور ماله علة وما ليس له علة فإن وضعت العلة من طبيعة الضرور يرى الذي له علة لزم التسلسل وانتهى الأمر إلى علة ضرورية ليس لها علة وإنما أراد ابن سينا أن يطابق بهذه القسمة رأى الفلاسفة في الموجودات وذلك أن الجرم السماوي عند الجميع من الفلاسفة هو ضروري بغيره وأما أهل الضرور بغيره فله إمكان بالإضافة إلى ذاته ففيه نظروا لذلك كانت هذه الطريقة مخجلة إذا سلك فيها هذا المسلك فاما مسلكه فهو مختل ضروري لأنه لم ينقسم الموجودات ولا إلى الممكن الحقيقي والضروري وهي القسمة المعروفة بالطبيع للموجودات (ثم قال أبو حامد) بحجة الفلاسفة في قولهم على أن الجسم ليس بواجب الوجود بذاته لكونه له أجزاء هي علة فله قيل لا ينكر أن الجسم إلى قوله أصلا (قلت) هذا القول لازم لما لا شك فيه من سلك طريقة واجب الوجود في إثبات موجود ليس بجسم وذلك أن هذه الطريقة لم تسلكها القدماء وإنما وصل من سلكها أفيما قلنا ابن سينا وقد قال أنها أشرف من طريقة القدماء وذلك أن القدماء إنما صاروا إلى إثبات موجود ليس بجسم هو مبدأ الكل من أمور متأخرة وهي الحركة والزمان وهذه الطريقة فغضى إليه فيما زعم أعنى إلى إثبات موجود بالصفة التي أثبت القدماء من النظر في طبيعة الموجود بما هو موجود ولو اقتضت لكان ما قال يحكيها لكنها ليست تقتضي وذلك أن واجب الوجود بذاته إذا وضع موجودا فغاية ما يقتضي عنه أن يكون مركبا من مادة وصورة وبالجملة أن يكون له حد فإذا وضع موجودا مركبا من أجزاء قديمة من شأنها أن يتصل بعضها ببعض كالحال في العالم

لاستحصال كمالها بواسطة فيكون البدن محلا لاستعداد متعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا أولا وبالذات إلى تعلقها معاني وجودها من حيث أنها متعلقة به ونائبها بالعرض إلى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك إلى استعداد منسوب أولا وبالذات إلى وجودها في نفسها التي تنفع قيامه بالبدن لأنها من حيث وجودها في نفسها مباينة له والشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له وكما جاز أن يكون البدن له محلا

لاستعدادها لتعاقبها به كذلك يجوز أن يكون محلا للاستعداد انقطاع تعاقبها به اذا خرج عن المزاج الصالح لان يكون محلا لتدبيرها وتصرفها لكن لما يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثه واستعداد عدمه وان الاول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني (والجواب) اننا نسلم ان القابل للفساد يجب وجوده عند حصول ١٠٤ الفساد فانه ليس معنى قبول الشيء لعدم والفساد ان ذلك الشيء يبق متحققا ويحل فيه

الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحسالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء يتغير في الخارج بطريقتين افسادا واثباتا حصل ذلك الشيء في العقل وتصور العقل معه عدم الخارجى كان عدم الخارجى قائما به في العقل على معنى انه يتصرف به في حد نفسه في العقل لا في الخارج اذ ليس في الخارج شيء وقبول عدم قائم بذلك الشيء فيحوز أن يكون استعداد فسادها كائنا به فلا يلزم كون النفس مادية (ولو سلم) أن القابل للفساد يجب وجوده عند حصول افساد) ولكن لان سلم انه يلزم منه كون النفس مادية وانما يلزم ذلك لو كان محلا استعداد فسادها جسما أو مادة جسمية وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون مجردا قائما بنفسه أو محلا للنفس أو جزءا منها محلا لجزئها الآخر (لا يقال) اذا كان ذلك المحل الباقي مجردا قائما بنفسه كانت عاقلة لما ثبت ان كل مجرد قائم بنفسه عاقل وكانت هي النفس لا محلا للنفس

وأجزائه صدق على العالم وأجزائه انه واجب الوجود هذا كله اذا سلمنا ان ههنا موجودا هو واجب الوجود وقد قلنا نحن ان الطريقة التي ساكنها في ائمة موجود بهذه الصفة ليست برهانية ولا يقضى بالطبع اليها الا على النحو الذي قلنا واكثر ما يلزم هذا القول أعني ضعف هذه الطريقة عند من يضع ان ههنا جسيما بسيط غير مركب من مادة وصوره وهو مذهب المشائين لان من يضع مركبا قد يعارض من أجزاء الفعل فلا بد أن يكون واحدا بالذات وكل واحد في شيء مركب فهو من قبل واحد بنفسه أعني بسيط ومن قبل هذا الواحد صار العالم واحدا وذلك بقول الاسكندر انه لا بد أن يكون ههنا قوة وحانية سارية في أجزاء العالم كما لو جد في أجزاء الحيوان الواحد قوة تربط أجزائه بعضها ببعض والفرق ههنا أن الرباط الذي في الهة لم يقدّم من قبل الرباط القديم والرباط الذي بين أجزاء الحيوان ههنا كائنا فاسد بالخص غير كائن ولا فاسد بالانوع من قبل الرباط القديم من قبل ان لم يكن فيه أن يكون غير كائن ولا فاسد بالانخص كالحال في العالم فمدارك الخلق تعالى هذا المنتص الذي لحقه بهذا النوع من التمام الذي لا يمكن فيه غيره كما يقوله ارسطاطاليس في كتاب الحيوان وقد رأينا في هذا الوقت كثير من أصحاب ابن سينا موضع هذا الشك قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأي وقالوا انه ليس يرى ان ههنا مفارقة وقالوا ان ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع وأنه المعنى الذي أودعه في فلسفته المشريقية قالوا وانما هما فاسدة مشريقية لانها مذهب أهل المشرق فانه سمى برون ان الآلهة عندهم هي الاجرام السماوية على ما كان يذهب اليه وهم مع هذا يضعون طريق ارسطو في اثبات المبدأ الاول من طريق الحركة وأما نحن فقد تكلمنا في هذه الطريقة غير مارة وبيننا الجهة التي منها يقع اليقين وحللتنا جميع الشكوك الواردة عليها وتكلمنا أيضا على طريقة الاسكندر في ذلك أعني الذي اختاره في كتابه الملقب بالمبادئ وذلك انه يظن انه عدل عن طريقة ارسطو الى طريقة أخرى لكنها مأخوذة من المبادئ التي بينها ارسطو وكلتا الطريقتين صحيحة لكن الطريقة الاشهر في ذلك هي طريقة ارسطاطاليس ولكن اذا حققت طريقة واجب الوجود عندي على ما وضعه كانت خفاوان كان في الجبال يحتاج الى تفصيل وهو ان يتقدم العلم بأصناف الممكنات الوجود في الجوهر والعلم بأصناف الواجبة الوجود في الجوهر وهذه الطريقة هي ان نقول ان الممكن الوجود في الجوهر الجوهر الجسماني يجب ان يتقدمه واجب الوجود في الجوهر الجسماني وواجب الوجود في الجوهر الجسماني يجب ان يتقدمه واجب الوجود باطلاق وهو الذي لا قوة فيه أصلا لا في الجوهر ولا في غيره من أنواع الحركات وما هو كذلك فليس يحسم بمشال ذلك أن الجرم السماوي قد ظهر من أمره انه واجب الوجود في الجوهر الجسماني والارز أن يكون ههنا لك جسم أقدم منه وظهر من أمره انه ممكن الوجود في الحركة التي في المكاف فوجب أن يكون المحرك له واجب الوجود في الجوهر ولا يكون فيه قوة أصلا لاعلى حركة ولا على غيرها ولا يوصف بحركة ولا ساكن ولا يتغير بذلك من أنواع التغيرات وما هو بهذه الصفة فليس يحسم أصلا ولا قوة في جسم وأجزاء العالم الأزلية انما هي واجبة الوجود في الجوهر اما بالكلية كالحال في اسطوانات الاربع واما بالانخص كالحال في الاجرام السماوية (المسئلة الحادية عشر) في تحميز من يرى منهم ان الاول يعلم غيره ويعلم الاجناس والانواع بنوع كلي (قال ابو حامد)

ولا جزء منها محلا لجزئها الآخر اذ لا معنى للنفس الا للجوهر العاقل المتعلق بالبدن هذا حالف ومع ذلك فالملطوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن (لانا نقول) لان سلم ان كل جوهر مجرد قائم بنفسه عاقل (ولو سلم) فلا نسلم لزوم كونها هي النفس فان النفس هي التي يشار اليها بانها تكون مدبرة فيه لا مجرد الجوهر العاقل المتعلق بالبدن أي تعلق كان ويجوز أن يكون المشار اليه بانها المدبرة في البدن مركبين من جوهرين أحدهما محال في الآخر ويكون كل منهما ماعا قلا مع انه لا يكون

شيء منهما النفس فلا يلزم مطلوبهم لأن مطلوبهم بقائه النفس بعد البدن لا قائه هو غير مجرد عاقل بعد البدن **والإلهام** **والإلهام**
 الإسلام الغزالي قرر الوجه الثاني بأن كل ما يندم بعد الوجود فامكان انعدامه سابق على انعدامه كما أن ما يحدث بعد العدم **والإلهام**
 وجوده سابق على وجوده وكما أن إمكان الوجود وصف اضافي لا يقوم الا بشئ يكون امكانا بالاضافة اليه كذلك إمكان العدم وصف
 اضافي لا يقوم الا بشئ يكون امكانا بالاضافة اليه وكما ان الشئ الذي يكون محلا لامكان ١٠٥ وجود ما يحدث قابل للوجود

الطارئ على معنى انه يكون
 وجود ذلك الحادث فيه
 كذلك الشئ الذي يكون
 محلا لامكان عدم ما يندم
 قابل للعدم الطارئ على
 معنى ان عدم الامر انعدم
 يكون عنه والقابل يجب
 اجتماعه مع المقول والامر
 الذي يندم لا يندم مع
 العدم فتعين أن يكون فيه
 أمر يقبل العدم الطارئ
 ويكون هو حامل إمكان
 ذلك العدم قسلا طريان
 العدم فلزم تركيب النفس
 من حامل إمكان العدم
 والمعدم عنه مع ان النفس
 بسيطة لا تركيب فيها وان
 فرض فيها تركيب فحين
 ننقل الكلام الى المادة
 التي هي الاصل الاول اذ
 لا بد أن تنتهي الى اصل
 لا يكون فيه تركيب والازم
 تركيبها من أمور غير
 متناهية فتحيل العدم على
 ذلك الاصل وهو المسمى
 بالنفس (ثم قال) ويمكن
 تفهيم هذا الصيغة اخرى
 وهو أن قوة الوجود للشئ
 تكون قبل وجود الشئ
 ولا يجامعها فان قوة الابصار
 للسواد مثله لا موجودة في
 العين قبل ابصار السواد

فتقول أما المسلمون الى قوله لاحداث العالم (قلت) هذا القول انما قدمه توطئة ليقاس بدنه وبين قول
 الفلاسفة في العلم القديم ليكون هذا القول اقنع في مبادئ الاري من قول الفلاسفة وذلك أن المتكلمين
 ذاهق قوهم وكشف أمرهم مع من ينبغي أن يكشف ظهر أنهم انما جعلوا الاله انسانا أزليا وذلك أنهم
 شبهوا العالم بالهناوات التي تكون عن ارادة الانسان وعلمه وقدرته فلما قيل لهم انه يلزم أن يكون
 جسمًا قالوا انه أزلي وان كل جسم محدث فلزمهم أن يصنعوا انسانا في غير مادة فعلا لجميع الموجودات
 فصار هذا القول قول المشايخ شرياء والاقوال المثالية مقبلة جدا لانها اذا تعقبت ظهر اختلالها وذلك
 انه لا شئ أبعد من طباع الموجود الكائن الفاسد من طباع الموجود الأزلي واذا كان ذلك كذلك لم يصح
 ان يوجد نوع واحد مختلف بالازلية وعدم الازلية كما يختلف الجنس الواحد في الفصول المقسمة له وذلك
 ان تباعد الأزلي عن المحدث أبعد من تباعد الأنواع بعضها مع بعض فكيف يصح أن ينقل الحكم من
 الشاهد الى الغائب وهو ما في غاية المضادة واذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب ظهر
 أنهم ما يشترك الاسم اشتراكا لا يصح معه النقلة من الشاهد الى الغائب وذلك ان الحياة الزائدة على
 العقل في الانسان ليس تنطلق على شئ الاعلى الفوق المحركة في المكان عن الارادة وعن الادراك
 الحاصل عن الحواس والحواس مجتمعة على الباري تعالى وأبعد من ذلك الحركة في المكان وأما
 المتكلمون فانهم يضعون حواس للباري تعالى من غير حاسة وينفون عنه الحركة باطلاق فاذن اما ان
 لا يشترط للباري تعالى معنى الحياة الموجودة للحيوان التي هي شرط في وجود العلم للانسان واما ان
 يجعلها هي نفس الادراك كما يقول الفلاسفة ان الادراك والعلم في الاول هما نفس الحياة وايضا فان
 معنى الارادة في الحيوان هي الشهوة الباعنة على الحركة وهي في الحيوان عارضة لتتمام ما يشتهيها في
 ذاتها والباري تعالى محال أن يكون عنده شهوة لمكان شئ يتفهمه في ذاته حتى يكون سببا للحركة
 والفعل اما في نفسه واما في غيره فكيف يتخيلوا ارادة زلية هي سبب لفعل محدث من غير أن تزيد
 الشهوة في وقت الفعل أو كيف يتخيلوا ارادة وشهوة حالهما قبل الفعل وفي وقت الفعل وبعد الفعل
 حال واحدة دون أن يلحقها تغير وايضا الشهوة من حيث هي سبب للحركة والحركة لا توجد الا في جسم
 فالشهوة لا توجد الا في جسم متنفس فاذن ليس معنى الارادة في الاول عند الفلاسفة الا ان فعله قبل
 صادر عن علم فالعلم من جهة ما هو علم بالضدين يمكن أن يصدر عنه كل واحد منهما وبصدد الافضل
 من الضدين دون الآخر عن العالم هما يسمى العالم فاضلا ولا ذلك يقولون في الباري تعالى ان الاخص به
 ثلاث صفات وهو كونه عالما فاضلا قادرا ويقولون ان مشيئة جارية في الموجودات بحسب علمه وان
 قدرته لا تنقص عن مشيئته كما تنقص في البشر هذا كما قول الفلاسفة في هذا الباب واذا أوردوا هذا
 كما أوردناه به هذه الحجج كان قولنا مقنع البرهان فاعلم ان تنظر في هذه الاشياء ان كنت من أهل
 السعادة التامة في مواضعها من كتب البرهان ان كنت ممن تعلمت الصنائع التي فعلها البرهان فان
 الصنائع البرهانية أشبه شئ بالصنائع العملية وذلك انه كما لا يمكن من كان من غير أهل الصنائع ان
 يفعل فعل الصنائع كذلك ليس يمكن من لم يتعلم صنائع البرهان ان يفعل فعل صنائع البرهان وهو
 البرهان بعينه بل هذه الصنائة أخرى بذلك من سائر الصنائع وانما خالف القول في هذا العمل لان

١٤ - تهافت - ابن رشد
 بالفعل فاذا حصل ابصار السواد بالفعل لم تكن قوة ابصار ذلك السواد موجودة
 عند وجود ذلك الابصار فلو انعدم الشئ البسيط لكان إمكان العدم حاصل لذلك الشئ قبل العدم وهو المراد بالقوة وامكان الوجود
 أيضا حاصل قبل العدم فان ما أمكن عدمه ليس بواجب الوجود فهو يمكن الوجود فيجتمع في الشئ الواحدة قوة وجود نفسه مع حصول
 وجوده بالفعل وذلك يؤدي الى أن يكون الشئ بالقوة والفعل معا وهما متناقضان (ثم قال رحمه الله تعالى) ردا على ما ذكره من الدليل

فإنه لا يثبت فيهم الامكان وهذا مستلزم للاختلاف فيهم وهو قد ثبت كما علم به هذا ما ذكره وفيه نظر (أما أولا) فلأن ما أوردته من
التقرير الثاني لا يثبت في كلام القوم في هذا المقام مع أنه في غاية الركادة والاختلال لأن الامكان وكذا القوة يقال على ما يقابل الفعل
وعلى ما يقابل الوجوب والامتناع والقوة مشهورة في المعنى الأول والامكان في الثاني فإن أراد بالقوة والامكان ما هو مقابل الفعل
فلان لم أن الشيء البسيط لو انعدم لكان ١٠٦ امكان الوجوب حاصل للفعل العدم (قوله فان ما) ممكن عدمه فليس بواجب

العمل هو فعل واحد فلا يصدر ضرورة الاعن صاحب الصناعة واصناف الاقوال كثيرة فيم ابرهانية
وغير برهانية والغير البرهانية لما كانت تتأني بغير صناعة ظن بالا قاول البرهانية انها تتأني بغير صناعة
وذلك غلط كبير ولذلك ما كان من مواد الصنائع البرهانية ليس يمكن فيه اقول غير القبول الصناعات لم
يمكن فيه اقول الا لصاحب الصناعة كالحال في صنائع الهندسة ولذلك كل ما وضعنا في هذا الكتاب
فليس هو قول اصناع ابرهانيا وانما هو افعال غير صناعية بعضها اشداقنا عن بعض فعلى هذا ينبغي
أن يفهم ما كتبناه ههنا ولذلك كان هذا الكتاب أحق باسم التهافت من الفرقين جميعا وهذا كله عندي
نعم على الشريعة ولخص عمالم تأمر به شريعة لكون قوى البشر مقصورة عن هذا وذلك ان ليس كل
ما سكت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور بما أدى اليه النظر انه من
عقائد الشرع فانه يتولد عن ذلك مثل هذا الخليط العظيم فينبغي أن يسلك من هذه المعاني كل
ما سكت عنه الشرع ويعرف الجمهور ان عقول الناس مقصورة عن الخوض في هذه الاشياء ولا يتعدى
التعليم الشرعي المصريح به في الشرع اذ هو التعليم المشترك لجميع المكافى في بلوغ ذلك وذلك انه كما
ان الطبيب اغنا يفحص من امر الصحة على القدر الذي يوفق للاحصاء في حفظ صحتهم والمرضى في ازالة
مرضهم كذلك الامر في صاحب الشرع فانه اغنا يعرف الجمهور من الامور مقدارا ما حصل لهم به سعادتهم
وكذلك الحال في الامور العملية ولكن الفحص في الامور العملية عما سكت عنه الشرع اتم وخاصة
في المواضع التي يظهر انهم من جنس الاعمال التي فيها حكم شرعي ولذلك اختلف الفقهاء في هذا الجنس
فهم من نفي القياس وهم الظاهرية ومنهم من اثبته وهم اهل القياس وهذا بينه هو لاحق في
الامور العملية واهل الظاهرية في الامور العملية أسعد من الظاهرية في الامور العلمية والسائل من
التفاهة من في امثال هذه الاشياء ليس يخجل أن يكون من اهل البرهان أو لا يكون فان كان من اهل
البرهان تكلم عنه على طريقة البرهان وعرف أن هذا النوع من التكلم هو خاص بأهل البرهان
وعرف بالمواضع التي نهى الشرع أهل هذا الجنس من العلم على ما أدى اليه البرهان وان لم يكن من اهل
البرهان فلا يخجل أن يكون مؤمنا بالشرع أو كافرا مان كان مؤمنا عرف أن التكلم في مثل هذه الاشياء
حرام بالشرع وان كان كافرا لم يبعد على أهل البرهان معانته بالحجج القاطعة له هكذا ينبغي أن يكون
حاصل صاحب البرهان في كل شريعة وبخاصة شريعة ما هذه الالهية التي ما من سكوت عنه فيم امن
الامور العلمية لا وقته بالشرع على ما يؤدى اليه البرهان فيها وسكت عنها في التعليم العام واذ قد تقرر
هذا نرجع الى ما كنا سنبينه مما دعيت اليه الضرورة والافاندة العالم والشاهد والمطلع انما كما نستخير
أن نتكلم في هذه الاشياء هذا النوع من التكلم ولما وصف أبو حامد الطرق التي منها اثبت المتكلمون
صفة العلم وغيرها على انه في غاية البيان لكونها في غاية الشهرة وفي غاية السهولة في التصديق بها اخذ
بقايس بينهم ما و بين طرق الفلاسفة في هذه الصفات وذلك اهل حطبي فقال مخاطبا للملاسة فاما
أنتم ثم قال وحاصل ما ذكره ابن سينا ثم لما حكى قولهم قال راداعليهم فنقول قواكم الى قوله فما الدليل
عليه (قلت) اول ما في هذا الكلام من اختلال حكاية المذهب والحجة عليه اس ما أورد فيه من
المقدمات التي أوردناها على انها كالأرائل هي عندهم نتائج عن مقدمات كثيرة وذلك انه لما تبين عندهم
ان كل موجود محض - وس مؤلف من مادة - ضرورة وان الصل - ضرورة هي المعنى الذي به صار الموجود

الوجود لا يقيما المطلوب
لان اللازم منه هو امكان
الوجود بمعنى مقابل
الوجوب والامتناع وهو
ليس بمطلوب والمطلوب
امكان الوجود بمعنى مقابل
الفعل وهو ليس بلازم وان
أريد ما هو مقابل الوجوب
والامتناع فلا فساد في
اجتماعهما مع الوجود
بالفعل بل يجب الاجتماع
لان الامكان بهذا المعنى
لازم للماهية الممكنة لا منفك
عنها بحال (وأما ثانيا)
فلان الظاهر من تقريره
الاول ان ما ذكره استدلال
بامكان عدم شيء عن آخر
وامكان عدم شيء عن آخر
وان لم يقتض وجود ذلك
الآخر بل يكفيه امكانه
لكن عدم الشيء عن آخر
يقتضى كون ذلك الآخر
محلا لما انعدم منه قبل
الانعدام ثم كونه محلا
لعدمه وقت الانعدام اذ
عدم الموجود عما ليس
محلا له غير معقول ولا
يتصور كون الشيء العدم
محلا لوجود خارجي فتعين
كون ذلك المحل موجودا
خارجيا ولا يصح كونه
الامكان اعتبارا عقليا بل

الصحيح في الرده عليه أن يقال سلطنا ان امكان عدم شيء عن آخر يستدعي محلا مجامعا لذلك
العدم كالجسم بالنسبة الى امكان عدم السواد عنه لكن هذا الامكان اغنايكون لما يتعلق وجوده بمحل (وأما ما لا يتعلق وجوده
بمحل) فليس له الامكان عدمه في نفسه ومحله ليس الا ذلك الشيء المنعدم واتصافه بعدمه في نفسه وكونه قالا له لا يقتضي وجوده
مع عدمه اذ ليس معني اتصاف الشيء بعدمه في نفسه ان يبقى ذلك الشيء متحققا ويحصل فيه العدم على قياس اتصاف الجسم

بالاعراض الخالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء يستعد بطريقتين الفاسد على ما قررناه فيما سبق (فان قلت) كل حادث له وجوده على
 الوجود بالمثل لانه لا يعدم استعداد سابق على وجوده ولا بد لذلك الاستعداد من محل ولا يجوز ان يكون محله ذلك الحادث لان
 الاستعداد امر وجودي لا يجوز قياسه بالمعدوم ولا امر مائلا لا يستحق قيام استعداد الشيء بما به يقتضي ان يكون محله شيئا يتعلق
 به وجود الحادث وهو المحل فقيم الدليل ويندفع الجواب (قلت) لا نسلم ان كل حادث ١٠٧ لا بد له من استعداد سابق على

وجوده فانه مبنى على ان
 المبدأ موجب لا يختار وقد
 عرفت انه غير ثابت (ولو
 سلم) ان كل حادث لا بد له
 من استعداد سابق على
 وجوده فلا نسلم كونه
 وجوديا وانه ممنوع قيامه
 بذلك الحادث وان سلم
 ذلك فلا نسلم قيام استعداده
 بحله فان النفس عندهم
 حادثه وليس استعداد
 وجودها قائما بحلها اذ
 ليس لها محل عندهم بل
 انما يقوم استعدادها
 بالبدن الذي تتعلق به
 النفس فعلق التسدير
 والتصرف

فصل في ابطال قولهم بنى
 البعث وحشر الاجساد
 واعلم ان الاقوال الممكنة
 في امر المعاد لا تزبد على
 خمسة وقد ذهب الى كل
 واحد منها جماعة (أحدها)
 ثبوت المعاد الجسماني فقط
 وان المعاد ليس الا هذا
 البدن وهو قول نفاة
 النفس الناطقة المجردة
 وهم أكثر أهل الاسلام
 (وثانيها) ثبوت المعاد
 الروحاني فقط وهو قول
 الفلاسفة الالهيين الذين
 ذهبوا الى أن الانسان

موجود او هي المدلول عليها اما بالاسم والجدوعنا بصدر الفعل الخاص بوجوده وجوده وهو الذي دل
 على وجوده في الصور في الموجود وذلك انهم لما ألفوا الجواهر فيها قوى فاعلة خاصة بوجوده وجود
 وقوى منفصلة اما خاصة وامامتة مركبة وكان الشيء ليس يمكن أن يكون منفعة لا بالشيء الذي هو به فاعل
 وذلك ان الفعل يقتضي الانفعال والاضداد لا يقبل بعضها بعضا وانما يقبلها الحامل لها على جهة
 التعاقب مثال ذلك ان الحرارة لا تقبل البرودة وانما الذي يقبل البرودة الجسم الحار بان تفسخ عنه
 الحرارة و يقبل البرودة وبالعكس فلما ألفوا حال الفعل والانفعال به هذه الحال وقفوا على ان جميع
 الموجودات التي بهذه الصفة مركبة من جوهرين جوهر هو فعل وجوهر هو قوة وجودا وان الجوهر
 الذي بالفعل هو كمال الجوهر الذي بالقوة وهو له كانه في السكون اذ كان غير مجزئ عنه بالفعل ثم لما
 تصفحوا صور الموجودات تبين لهم انه يجب أن يرتقي الامر في هذه الجواهر الى جوهر بالفعل عرى من
 المادة فلزم أن يكون هذا الجوهر فاعلا غير منفصل أصلا ولا بالحقه كلال ولا تعبد ولا فساد اذ كان هذا
 انما خلق الجوهر الذي بالفعل من قبل انه كمال الجوهر الذي بالقوة لا من قبل انه فعل محض وذلك انه
 لما كان الجوهر الذي بالقوة انما يخرج الى الفعل من قبل جوهر هو بالفعل لزم ان ينتهي الامر في
 الموجودات الفاعلة المنفصلة الى جوهر هو فعل محض وان يقطع النسب بهذا الجوهر وبيان وجود
 هذا الجوهر من جهة ما هو محرك وفاعل بالمقدمات الدائمة الخاصة به هو وجوده في المفارقة الثمانية من
 الكتاب الذي يعرفونه بالسماع الطبيعي فلما أثبتوا هذا الجوهر بطرق خاصة وعامة على ما هو معلوم
 في كتبهم نظروا في طبيعة الصور والحركة الهيولانية فوجدوا بعضها اقرب الى الفعل وأبعد بعضها بالقوة
 لكونها متبرئة عن الانفعال أكثر من غيرها الذي هو علامة المادة الخاصة بها وأقوال النفس من هذه
 الصور رأوها متبرئة عن المادة بمخاطبة العقل حتى شكوا فيه هل هو من الصور للمادة او ليس من الصور
 المادة ولما التفتوا من الصور المدركة من صور النفس ووجدوها متبرئة عن الهيولى علموا ان علته
 الادراك هو التبري من الهيولى ولما وجدوا العقل غير منفصل علموا ان العلة في كون الصورة جمادا
 او مدركة ليس شيئا أكثر من أنها اذا كانت كمال ما بالقوة كانت جمادا او غير مدركة واذا كانت كمالا
 محضا لا تشوبه القوة كانت عقلا وهذا كله قد ثبت بترتيب برهاني وأقضية طبيعية ليس يمكن أن يتبين
 في هذا الموضع التبين البرهاني الا لو اجتمع ما شأنه أن يكتب في كتب كثيرة مختلفة في موضع واحد وذلك
 شيء يعرفه من ارتاض في صناعة المنطق أو في ارتياض وأنه غير ممكن فن هذا النحو من الطرق رفقوا
 على أن ما ليس منفصلا أصلا فهو فعل وليس بجسم لان كل منفصل لجسم عندهم في مادة فوجه
 الاعتراض على الفلاسفة في هذه الاشياء انما يجب أن يكون في الأوائل التي استعملوها في بيان هذه
 الاشياء لا في هذه الاشياء أنفسها التي اعترض عليهم هذا الرجل فبهذا وقفوا على أن هذه الموجودات
 عقل محض ولما رأوا أيضا النظام ههنا في الطبيعة وفي أفعالها يجري على النظام العقلي الشبيه بالنظام
 الصناعي علموا أن ههنا علة هو الذي أفاده هذه القوى الطبيعية أن يجري فعلها على نحو فعل العقل
 فقط وما من هذين الأمرين على أن ذلك الموجود الذي هو عقل محض هو الذي أفاد الموجودات
 الترتيب والنظام الموجود في أفعالها وعلموا من هذا كله أن عقله ذاته هو عقله الموجودات كلها وان مثل

بالحقيقة هو النفس الناطقة المجردة وانما البدن آلة لها تستعمله وتتصرف فيه لاستكمال جوهرها (وثالثها) ثبوت المعادين
 الروحاني والجسماني جميعا وهو قول من أثبت النفس الناطقة المجردة من الاسلاميين كالامام حجة الاسلام الغزالي والخليلي والراغب
 وأبي زيد الدبوسي وكثير من المتصوفة (ورابعها) عدم ثبوت شيء منهم ما هو قول قدماء الطبيعيين الذين لا يمتد بهم ولا عندهم لاف
 الماهول في الفلسفة (وخامسها) التوقف وهو المنقول عن جالينوس فانه نقل عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه اني ما علمت ان النفس

هي المزاج فتتقدم عند الموت لتستحيل اعادة احيائها وهي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد حياث نزلنا كان الغرض ابطال ما ذكره الحكماء فيما خالفوا فيه الشريعة المطهرة فلقد تقدم تقرير مدعيتهم وما اعتمدوا عليه من شبههم التي بنوا عليها مدعيتهم فنقول لهم في امر المعاد مقامان (الاول) اثبات المعاد الروحاني (الثاني) نفي المعاد الجسماني (اما المقام الاول) فتقرر بركلا منهم فيه هو انهم قالوا ان الله وسر الانسانية لذته والماروحانيين لان المدة ١٠٨ هي ادراك ونيل لوصول ما هو

هذا الموجود ليس ما يعقل من ذاته هو غير ما يعقل من غيره كالحال في العقل الانساني وانه لا يصح فيه التقسيم المتقدم وهو ان يقال كل عقل فاما ان يعقل ذاته او غيره او يعقله ما يحيط به من ان يعقل غيره فقولهم انه يعقل ذاته ليس يجب ان يعقل غيره وقد تكلمنا في هذا فيما تقدم وكل ما تكلم فيه من القياس الشرطي الذي صاغه على تأويله فليس يصح وذلك ان القياس لا يصح الا حتى يتبين المستثنى منه والازوم وقياس على اما زائد واما اكثر من واحد والقياس الصحيح الشرطي في هذه المسئلة هو هكذا ان كان ما ليس يعقل وهو في مادة قياسية في مادة فهو يعقل وذلك اذا تبين صحة هذا الاتصال وصحة المستثنى وهي المقدمات التي قلنا انها عندهم تنتائج ونسبها هذا الرجل اليهم على انها عندهم اوائل او قريبة من الأوائل واذا باول ما قلناه كان قياسا صحيحا الشك كل صحيح المقدمات اما صحة شكها فان الذي استثنى منه هو مقابل التالي فانتج مقابل المقدم لا كما زعموا ثم استثنوا مقابل المقدم وانتجوا مقابل التالي لكن لما كانت ليست اوائل ولا هي مشهورة ولا يقع في بادئ الرأي بها ان صدق أنت في غاية الشناعة لاسيما عندهم لم يسمع قط من هذه الاشياء عدا ائمة شوش العلوم هذا الرجل تشويها عظيما اخرج العلم عن أهله وطريقه (قال ابو حامد) اتقن الثاني قولنا اننا لم نقل الى قوله ولا مانع منه (قلت) استفتح هذا الفصل بان حكى عن الفلاسفة شيئا شديدا هو ان الماري تعالى ليس له ارادة لافي الحادثات ولا في الكل ليكون فعله صادرا عن ذاته ضرورية كصدور الضوء من الشمس ثم حكى عنهم أنهم قالوا من كونه فاعلا يلزم أن يكون عالما والفلاسفة ليس يتفكرون الارادة عن الماري تعالى ولا يقتضون له الارادة البشرية لان الارادة البشرية لا غايها لوجود نقص في المريد وانفعال عن المراد فاذا وجد المراد له تمام النقص وارتفع ذلك الانفعال المسمى ارادة وانما يقتضون له من معنى الارادة ان الافعال الصادرة عنه هي صادرة عن علم وكل ما صدر عن علم وحكمة فهو صادر بارادة الفاعل لا ضروري طبيعي اذ ليس يلزم عن طبيعة العلم صدور الفعل عنه كما حكى هو عن الفلاسفة لانه اذا قلنا انه يعلم الضدين يلزم أن يصدر عنه الضدان معا وذلك محال فصدور واحد الضدين عنه بدل على صفة زائدة على العلم وهي الارادة هكذا ينبغي ان يفهم ثبوت الارادة في الاول عند الفلاسفة فهو عندهم عالم مريد عن علمه ضرورية واما قوله ان الفعل قسمان اما طبيعي واما ارادي فباطل بل فعله عند الفلاسفة لا طبيعي بوجه من الوجود ولا ارادي باطل لاقبل ارادى منزعه عن النقص الموجود في ارادة الانسان ولذلك اسم الارادة مقول عليهم ما يشترك الاسم كما ان اسم العلم كذلك اعني العلمين القديم والحادث فان الارادة في الحيوان والانسان انفعال لاحق لما عن المراد فهي معلولة له عنه وهذا هو المفهوم من ارادة الانسان والماري تعالى منزعه عن أن يكون فيه صفة معلولة فلا يفهم من معنى الارادة الا ضرورية الفعل مقتربا بالعلم وان العلم كما قلنا بالضدين ففي العلم الاول بوجه ما علم بالضدين ففعله أحد الضدين دليل على ان هذه صفة أخرى وهي التي تسمى ارادة الوجه الثاني (قال ابو حامد) وهو اننا نعلم الى قوله لا جواب لهم عنه (قلت) الجواب عنه أن يقال ان الفاعل الذي علمه في غاية التمام يعلم ما صدر عن ماصدر منه وما صدر من ذلك الصادر الى آخر ما صدر فان كان الاول في غاية العلم فيجب أن يكون عالما بكل ما صدر عنه وما صدر عنه بوساطة أو بغير وساطة واسب يلزم عنه أن يكون علمه من جنس علمنا لان علمنا ناقص ومتاخر عن المعلوم (ثم قال ابو حامد) يجيب عن الاعتراض الذي اعترض على الفلاسفة فقال فان قيل

ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشي عند المدرك من حيث هو آفة وشي وكان لكل قوة من القوى المدنية كالأوآفة مخصان بها فان لا آفة كالأهو تكيفها بكيفية المخلوعة مثلا سواء كانت مأخوذة من مادة خارجية هي شيء محلول أو كانت حادثة في العضو لا عن سبب حاجي فان كلمه ما في افادة الادة متساويان وللباصرة كمال هو مشاهدتها للالوان الحسنة والاشكال الجميلة وللسامعة كمال هو استماعها للاصوات الرخيمة والنفحات المتناسبة وللأبصار كمال هو ادراكها للكيفيات المناسبة ونسها للسطوح اللينة الناعمة فكذلك للنفس الناطقة التي هي جوهر عاقل كمال وآفة مخصصان بها وكما لها ان يتم فيهما صدور الموجودات مستنداً من المبدأ الاول جل ذكره وسالكاً الى العقول ثم النفس والسماء به ثم الاجرام العلوية بها آتها وقواها ثم ما دون ذلك الى أن يتم فيها صور جميع معلومات المترتبة مثلا

يقيننا خالجا عن شوائب الظنون والأوهام وآفتها هي أن تكون منتقشة بصند ما هو الواقع وأورد عليهم بان تمثل المعقولات لو كان كمال النفس الانسانية لاشتاق الى حصوله عند فقدته والتمت بوجده عند وجوده ونالمت بحصول الجهل المضاد له فان كل قوة تلتذ بكمالها وتشتهى الى حصولها وتأنى بحصولها اذا ما كاستياق القوة الباصرة الى النور ونالمتها بالظلمة وأجابوا بان اشتغال النفس بالهشوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات ويدعم الالتفات لا يحصل الشوق اليها عند فقدتها

والا لئلا تدبها همتها ونحوها واذا وجد الكمال لما كانت مستمرة في الوجود وكانت النفس مشتغلة بغيرها من المحسوسات لم تكن مدركة لها ووصول المتناهي مع عدم ادراكه لا يوجب التألم به كالخدر اذا تعرض على النار فانه لا يحس بالآلم فاذا فارقت البدن وانقطع عنها شغلها شعرت بالبلاء العظيم فدفعه كالخدر المعرّوض على النار اذا زال خدره بغتة ثم ان النفس اذا حصلت ما هو كمالها في حياتها الدنيا بواسطة الآلات البدنية فاذا فارقت البدن عند خرابه وخروجه عن صلاحية تدبير النفس ١٠٩ وكونه آلة لها به طلاق مزاجه يبقى كمالها المكتسب فيها لان

جوهر النفس الذي هو
العلة القابلة لذلك الكمال
موجود بعد المفارقة لما
عرفت فيما سبق من أنه
النفس باقية بعد خراب
البدن والعقول الفعالة
وهي العلل الفاعلة باقية
أبدا ومتى كانت العلة
القابلة والفاعلة للشيء
موجودتين ووجب حصول
ذلك الشيء والالزم تخلف
المعلول عن العلة التامة
وهذا ظاهر الاستحالة
فثبت أن ما هو كمال للنفس
حاصل لها بعد مفارقة
البدن اذا حصلت له حال
تعلقها به ولا شك في أن
هذا الكمال خبر بالقياس
إلها وانما مدركة لحصول
هذا الكمال لها من حيث
هو كمال وخبر فاذ هي
ملتزمة بذلك بعد المفارقة
وكذلك حال الآلم فان
النفس اذا عرفت في
حياتها الدنيا بالاكساب
النظرى أن لها كمالا ولم
تكتسبه بل اكتسبت
بإضافته وهو الجهل المركب
أول ما اكتسب شيئا منها
بل اكتسبت بما صرّفا
عن الكمال من الأمور

لوقفتنا الى قوله أشرف من العلة (قلت) هذا الجواب ناقص فانه عارض فيه المعقول بالشيء ثم
أجاب هو فقال قلنا هذه الشناعة الى قوله بالأرادة (قلت) يريد انه يجب عليهم أن كانوا ممن أوجبوا أنه
يعرف مصنوعه من قبل الشناعة أن يلتزموا هذه الشناعة كما قالوا بشفاعة أخرى من قدم العالم ونفي
الأرادة وهم ينفقوا الأرادة وانما نقوا الجزء الناقص منها ثم قال بتم تنكر ون على من قال الى قوله وهذا
لا يخرج عنه (قلت) هذه حجة من يقول انه لا يعرف الا ذاته وقد حكينا مذهب القوم في الجمع بين
قوله ثم انه لا يعرف الا ذاته وانه يعرف جميع الموجودات ولذلك يقول بعض مشاهيرهم ان البارئ
تعالى هو الموجودات كلها وانه المنعم بها فلا معنى لتكرار القول في ذلك والمقدمات المستعملة في هذا
الفصل مشهورة جدلية لانها كلها من باب قياس الغائب على الشاهد الذي لا يجزمهم ما جاز ولا
يغير ما شاركه أصلا وبالجملة فكل ما في هذا الفصل مع ابن سينا لما احتج بقوله من يقول من
الفلاسفة انه يعلم ذاته ويعلم غيره اذ لا بد ان يعرف ما فعل وجهلة المقدمات التي يحكم بها ابن سينا في
تثبيت هذا المذهب ويستعملها هو ايضا في معاندته هي مأخوذة من الأمور المعروفة من الانسان
وبروزون نقلتها الى البارئ تعالى وذلك لا يصح لان المعرفتين مقولة باشتراك الاسم وذلك ان ما يقوله ابن
سينا ان كل عاقل يصدر عنه فعل فانه هو عالم بذلك الفعل هي مقدمة صادقة لكن لا على نحو علم الانسان
بالشيء الذي يعقله لان عقل الانسان مستكمل بما يدركه ويعقله وينفعل عنه وسبب الفعل فيه هو
التصور بالعقل وبما يوجب في هذا الجنس من المقدمات برده عليه أوجها مد وذلك ان كل من يفعل من
الناس فعلا لا يلزم عن ذلك الفعل فعل آخر وعن الثاني ثالث وعن الثالث رابع فليس يلزم ان
يعرف الفاعل العقل للوازم التي تلزم عن فعله الأول ونقول له ان هذا الأمر موجود في الذي يفعل
بأرادة فكيف اذا وضعتم عالما لا يفعل بأرادة وانما قال هذا لان الذي اعتمدوه في تثبيت العلم للبارئ
تعالى تثبيت الأرادة له ولهذا قال فهو لا يلزم لاجواب عنه يعني في انه ليس يلزم أن يكون الأول يعقل
عندهم من الغير الا الفعل الذي لم عنه أولا وهو العلة الثانية والمعلول الأول وكذلك ما حكى عنه من
انه لو كان يعقل ذاته ولا يعقل غيره كان الانسان أشرف منه وعلة وجود الاقتناع في هذا القول بأنه
متى توهم الانسان انسانين أحدهما لا يعقل الا ذاته والآخر يعقل ذاته وغيره حكم ان الانسان الذي
يعقل ذاته وغيره أشرف من الانسان الذي يعقل ذاته ولا يعقل غيره وأما من عقله باشتراك الاسم مع
هذا العقل من قبل ان أحدهما فاعل لا منفعل والآخر منفعل لا فاعل فليس يصح هذه النقطة ولما
احتج عن ابن سينا بمقدمة يسلمها هو في كل ذي عقل وهو ان الذي أكثر علما أشرف وكان فيما زعم ان
نفي الفلاسفة الأرادة وتوهم الحدوث هو الذي أوجب عليهم أن لا يقدر وان لا يثبتوا ان الأول يعلم
غيره لانه اغنا يعلم الفاعل العقل مفعوله الذي هو غيره من حيث هو مر يدله قال ان هذه الشناعة انما
تلزم الفلاسفة فقط بكون المعلول الذي هو الانسان أشرف من العلة الذي هو الخالق تعالى لانهم
اذا نفوا حدوث العالم كما زعم نفوا الأرادة واذا انتعت الأرادة انتفى العلم وما يصدر عنه وهذا كله قد
تقدم انه ليس بصحيح أعني نفي الأرادة عن البارئ تعالى وانما ينفقوا الأرادة المحدثه ولما احتج عن ابن
سينا بمقدمات يظن انها عامة للعلمين المحدث والأزلي أخذ يحتج عليه بما نقوله الفلاسفة في هذا الباب

الدنيوية والذات الحسية الخسيسة فاذا فارقت تألمت بقصاتها الاشقية اتم الكمال الغائب عنها وعدم الاشارة في حياتها الدنيا
الى كمالها الفاني وعدم التألم بفواته لاشتغالها عنه بالمحسوسات كما عرفت ثم ان المادة الروحية الحاكمة للنفس أقوى من المادة
الجسمانية لوجوه (الأول) انه كلما كان ادراك الملائم بالقوة العقلية أشد من ادراكه بالقوة الجسمانية والمدرك بالقوة العقلية أشرف
من المدرك بالقوة الجسمانية كانت المادة العقلية أقوى وأتم من المادة الجسمانية لمكن المقدم حق والتالي مثله (أما الشرطية) فلان

التي هي ادراك الملائكة وانما ان المقدم حتى ان الجزاء الاول منه فلان القوة الحسية لا تدرك الا السطوح والظواهر مقتصر عليها
والقوة العقلية لا تقتصر على ذلك بل تدرك ظاهرا شئيا وباطنا فتميز بين الماهية وعوارضها وتفصل بين الجزء الجنسي والجزء
الفصلي والباطن عندها كالظاهر في الادراك ولا شك ان الادراك الذي لا يقتصر على شئ اقوى من المقتصر عليه (واما الجزاء
الثاني منه) فلان مدركات القوة العقلية ذات الحق تبارك وتعالى وما يليه من الجواهر

١١٠

من الفرق بين العالين وهو شئ لازم له في الحقيقة فقال ثم يقال لهم تنكرون علي من قال من الفلاسفة
ان ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم اغناحتاج اليه غيره التي آخر ما كتبته وتخصيصه ان هذه الادراكات
كلها ان كانت لتقص في الآدمي فاباري تعالى منزعه عنها فهو يقول لا ينسبنا ان كانت مع استحبابك
ان كونه لا يدرك الجزئيات ليس لتقص فيه اذ كان قد قام البرهان عندك على ان ادراك الجزئيات هو
لموضع نقص في المدرك كذلك عدم ادراك الغير ليس يلزم ان يكون لتقص فيه اذ كان ادراك الغير هو
الذي يكون لموضع نقص المدرك والاتصال عن هذا كما ان علمه ليس يقتضي فيه الصدق والكذب
المتقابلان بل الذي يقتضي الصدق والكذب هو العلم الانساني مثال ذلك ان الانسان يعلم فيه اما ان
يعلم الغير واما ان لا يعلمه على انه ممتنع اقصان اذا صدق أحدهما كذب الآخر وهو سبحانه يصدق عليه
الامر ان جميعا اعني الذي يعلمه ولا يعلمه أي لا يعلمه يعلم يقتضي نقصا وهو العلم الذي لا يدرك كنهه الا
هو وكذلك الامر في الكميات والجزئيات يصدق عليه سبحانه انه يعلمها ولا يعلمها هذا هو الذي
يقضيه اصول الفلاسفة القدماء منهم واما من فصل فقال انه يعلم الكميات ولا يعلم الجزئيات فغير
محيط بذهنهم ولا لازم لاصولهم فان العلوم الانسانية كلها اتفعالات وتأثيرات عن الموجودات
والموجودات هي المؤثرة فيها وعلم الباري سبحانه هو المؤثر في الموجودات والموجودات هي المنفصلة
عنه وادان تقرير هذه الفدوقعت الراحنة من جميع المشاجرة بين أبي حامد وبين الفلاسفة في هذا الباب وفي
الباب الذي يلي هذا وفي الذي يلي الذي يليه ولا يمكن علي كل حال فلنذكر نحن هذه الأبواب وننبيه
فيها على ما يخصها ونذكر ما سلف من ذلك (المسئلة الثالثة عشر) في تجهيزهم عن اقامة الدليل على
ان الاول يعرف ذاته فنقول المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بارادته الى قوله عن النبط وانكبيال (قلت)
من انجب الاشياء دعواهم ان حدوث العالم يلزم عنه ان يكون عن ارادة والحوادث نجدها تحدث عن
الطبيعة وعن الارادة وعن الاتفاق اما التي تحدث عن الارادة فهي الامور الصناعية واما التي تحدث
عن الطبيعة فهي الامور الطبيعية ولو كان الحادث لا يحدث الا عن ارادة كانت الارادة مأخوذة
في حده ومعلوم ان حدوث الحادث هو الموجود بعد عدمه والعالم ان كان حادثا فهو ان يحدث من حيث هو
موجود طبيعي عن مبادئ امور طبيعية أخرى منه تحدث من مبادئ صناعية وهي الارادة ولكن اذا
ثبت انه وحدث عن فاعل اول اثر وجوده على عدمه وجب ان يكون مريدا وان كان لم يزل مؤثرا للوجود
والمريد كما قال يلزم ان يكون عالما فقد شاركهم الفلاسفة في هذا الاصل والقول كله الذي حكاه عن
المتكلمين انما صار مقنعا لان فيه تشبيه الامور الطبيعية بالامور الصناعية اما قوله عن الفلاسفة انهم
يرون ان ما يصدر عن الباري تعالى يصدق على طريق الطبع فقول باطل عليهم والذي يرون في الحقيقة
ان صدور الموجودات عنه هو بجهة اعلى من الطبيعة والارادة الانسانية فان كلا الجهتين يلحقها
المقصودان وليس يقتضيان الصدق والكذب اذ قام البرهان انه لا يجوز ان يكون صدور الفعل عنه
سبحانه صدورا طبيعيا ولا صدورا اراديا على نحو مفهوم الارادة هي نافان الارادة في الحيوان هي الحركة
واذا كان الخلق يتنزه عن حركة فهو يتنزه عن هذه الحركة على الجهة التي يكون بها المريد في الشاهد
هو صادر عنه بجهة اشرف من الارادة ولا يعلم تلك الجهة الا هو سبحانه والبرهان على انه مريداه عالم

العقلية والنفوس السماوية
والحسن لا يدرك شيئا من
ذلك بل مدركاته الاجسام
والاعراض الحسية
المتغيرة فبين المدركين
في الشرف بون بعيد جدا
(الثاني) من تلك الوجوه
انه لو لم تكن اللغة العقلية
اقوى من اللغة الحسية
لسكان حال البرهان من
الجبر وغيره اما مساويا
لحال الملائكة او اطيب
والثاني ظاهر الفساد
فالمقدم مثله (الثالث)
منها ان لغة القلب ولو في
امر خسيس كالشرب
والتردد وما يجري مجراها
من الالم مؤثرة عند
الانسان على الذات وظن
انها اقوى للذات الحسية
فان الذي يجد استظهارا
في شئ من ذلك يوجب له
ان يكون غالبا اذا عرض
له مغموم او متكحرج رعا
رفضهما وان لذته نيل
الحسنة كالجاه وغيره
مؤثرة ايضا اعلم ان كبر
النفس على الحسنة يختار
ترك كثير من اللذات
الحسية على ترك ذلك وان
لذته اشرفا لغيره على نفسه
فيما يحتاج اليه ضرورة
مؤثرة عند المتكبر على لذته التمتع به وكل ما هو اثر عند شخص فهو والذات قياس

بالضدين

اليه فهذه الذات الباطنة مستقلة على الحسنة الظاهرة وادان كانت الذات الباطنة وان لم تكن عقلية مستقلة على الذات الحسية
فالعقلية في استعلائهم اعلم اولي وقس على ذلك حال الامين وتفصيل كلامهم في احوال النفوس بحسب السعادة والشقاوة بعد مفارقتها
عن البدن هو ان النفس ان اكتسبت الاعمال الحقة فان لم تكن سبب عقارتها البدن هي انت رديئة واخلافا ذميمة توجب الميل

الى الشهوة البدنية والذات الحسية الثلاث لوجود ذاتها كذلك التذات باقيا وابشع باذراك كمالها بشا جاعر هذا كالمؤمن
المتقى على رأينا وان اكتسبت هيات رديئة بلا سببها البدن ومباشرتها الارزائل المقتضية للطبيعة وميلها الى الشهوات الغائبة
تأملت تأملًا عظيمًا واشتاق الى مشتهياتها التي اغتبطوا وقد حيل نالوت بينها وبين 111 ما تشتهي فتكون كالعاشق الملهجور

الذي لم يبق له رجاء الوصول
ولكن هذا التألم لا يدوم
بسبب نزول آخر الامر لان
نسمة الهيات التي حصلت
لها بلاسة الامور البدنية
وهي نزول بزوال ما استغيدت
منه من الامزجة والافعال
وهذه الهيات مختلفة في
شدة الرذالة وضعفها
وسرعة الزوال وبطأه
وبخلاف التعذب بها بعد
الموت في الكيف والكيف
وهذا كالمؤمن الفاسق على
رأينا وان لم تكن سبب
الاعتقادات الحققة فان
عرفت بالاكتساب
النظري ان لها كمالا
تأملت بعد المفارقة
لاشتياقها الى الكمال
الغائب عنها سواء اكتسبت
ما يضاد الكمال فصارت
حاجدة له من حيث
الماهية وان كانت معترفة
به من حيث الانسية او
اشتغلت بمصروفها عن
اكتساب الكمال مما
ليس بمضاد لفصارت
معترضة عنه او لم تشغل
بشيء لكنها تكاسلت في
اقتناء الكمال فصارت
مهملة اليه واسوءهم
حالا هم الذين اكتسبوا

بالعندين فلو كان فاعلام من جهة ما هو عالم فقط لفعل العندين معا وذلك مستحيل فوجب ان يكون فعله
أحد العندين باختيار ومما يلبسون به في هذا الباب قولهم ان كل فعل اما ان يكون بالطبيع او بالارادة
وهم لا يفهمون معنى الطبع ولا معنى الارادة فان معنى الطبع عند الفلاسفة يقع على معان اولها
صعود النار الى فوق وهوى الارض الى اسفل وهذه الحركة انما تصدر عن الموجود اذا لحقه امر عارض
وهو كثر الشيء في غير موضعه وهذا كاسم يفسره والباري سبحانه متزعزعا عن هذا الطبع وبطلون
ايضا اسم الطبع على كل قوة يصدر عنها فعل عقلي مثل الافعال التي تصدر عن الطبائع فيبعضهم
يفسب هذه الطبيعة الى انها عقل وبعضهم يقول بان ليس لها عقل وانما تفعل بالطبع وهم يقولون انها
صادرة عن عقل لانهم يشبهونها بالامور والاصناف التي تتحرك من ذاتها وتصدر عنها افعال مرتبة
منظمة ولذلك يقول ارسطاطاليس رئيسهم انه من الظاهر ان طبيعة العقل مستولية على الكل فما
أبعد هذا الاعتقاد مما تقول به ابو حامد وأما من يضع سجلا كليا ان العارف بذاته يعرف غيره الذي صدر
عنه فانه يلزمه ان من لا يعرف غيره لا يعرف ذاته ولما كان قد ابطال على ابن سينا قوله انه يعرف غيره
بما ساق عليه من حجج الفلاسفة في ذلك ألزمه ان يكون الاول لا يعرف ذاته والارام صحيح وأما ما حكاه
عن الفلاسفة من احتجاجهم في هذا الباب بقولهم ان من لا يعرف ذاته فهو ميت والاول لا يمكن ان
يكون متافه وقول اقناعي مؤلف من مقدمات مشهورة وذلك ان من ليس بحی فليس هو ميتا الا ان
يكون شأنه ان يقبل الحياة الا ان يرد ميت ما يدل عليه لفظ موت وجما في حقيقة ذنبة قسم هذا التقابل
الصديق والكذب وذلك ان كل موجود فاما ان يكون حيا واما جامدا هذا اذا فهمنا من الحياة انها
مقولة باشتراك الاسم على الازلي والفاسد واما قوله فان عادوا الى ان كل ما هو برى عن المادة فهو
عقل بذاته فيقول نفسه فقد قلنا ان ذلك تحكيم لا برهان عليه فانه قد سلف من قولنا وجوب برهانهم عليه
بحسب ما يبق من قوة البرهان عليه اذا وضع في هذا الكتاب أعني انه تنقص قوته ولا بد بمنزلة الشيء اذا
خرج من موضعه الطبيعي واما ما حكاه ايضا عن احتجاج الفلاسفة في هذا بقولهم ان الموجود اما ان
يكون حيا او ميتا والحى اشرف من الميت والمبدأ اشرف من الحى فهو حى ضرورة فاذا فهم من الميت
الموت كانت المقدمات مشهورة صادقة واما قوله انه يمكن ان يصدر عما ليس بحی حياة وعن ما ليس
بالم علم ويكون اشرف للمبدأ انما هو من جهة ما هو مبدأ الكل فقط فقول كاذب لانه لو جاز ان يصدر
عما ليس بحی حياة لجاز ان يصدر عما ليس بوجوده وجود بل جاز ان يصدر أى شئ اتفق من أى شئ
اتفق ولم يكن بين الاسباب والمسببات موافقة لاف الجنس المقول بتقديم وتأخير ولا في النوع واما
قوله ان قولهم ان ما هو اشرف من الحى فهو حى بمنزلة قول الفاعل ما هو اشرف مما له سمع وبصر فله سمع
وبصر وهم لا يقولون هذا لانهم ينفون عن المبدأ الاول السمع والبصر واذ جاز عندهم ان يكون ما هو
اشرف من السميع والبصير ليس بسميع ولا بصير فيجوز ان يكون ما هو اشرف من الحى ومن العالم
غير حى ولا عالم وايضا كما يجوز عندهم ان يصدر عما ليس له بصر ماله بصر كذلك يجوز ان يصدر عما
ليس له علم ماله علم وهذا الكلام سطواني مغلط جدا فانه انما صار عندهم ما ليس له سمع ولا بصر
اشرف مما له سمع وبصر لا لاطلاق بل من جهة ماله ادراك اشرف من السمع والبصر وهو العلم فلما كان
العلم ليس فوقه شئ في اشرف لم يجز ان يكون ما ليس بعالم اشرف مما هو عالم مبدأ كان او غير مبدأ

ما يضاد الكمال لانهم يتدبرون دائما بخلاف الباقيين ثم ان هؤلاء الثلاثة ان تلطخت بهيات بدنية رديئة تأملت بها ايضا على حسب
رذالة تلك الهيات وان لم تلطخ لا يكون لهم تألم بهذا الوجه لكان التألم الذي بسبب تلك الهيات لا يدوم بل يزول بزوال تلك
الهيات الموجبة له وان لم تعرف بالاكتساب النظري ان لها كمالا فان تلطخت بهيات رديئة اكتسبت بلاسة البدن تأملت مدة
بقائه تلك الهيئته على حسب رسوخها فيهم ثم يزول التألم بزوال تلك الهيئته وان لم تلطخ فهي من أهل السلامة وان لم تكن من أهل

لعدة دلائل لها عن أسباب اللذة والألم والتخلص فوق الشقاء فهي في سعة من راحة الله تعالى والنفوس التي بهذه الصفة هي النفوس
البله وهم الذين يغلب عليهم سلامة الصدر والسذاجة كالاطفال ومن يجري مجراهم وكذلك نفوس الصلحاء والزهاد وبعضهم
ذهب إلى أن أمثال هذه النفوس متعلق بأجسام آخر لها لا يجوز أن تكون متعلقة عن الإدراك أفلا يعلم في الوجود لا تدرك
غير الجسمانيات حتى تستغنى في ادراكها ١١٢ عن جسم يكون موضوعا للتخيلا لها ولا فعل لها غير الإدراك فلا بد من أن

وذلك أن المبادئ لما كان منها عالم ومنها غير عالم لم يجز أن يكون غير العالم منها أشرف من العالم كالحال
في المعلومات العامة وغير العامة فشرقية المبدأ ليس يمكن أن تفصل شرفية العلم الأول ففصلت شرفية
المبدأ الغير العالم شرفية المبدأ العالم وليس يمكن أن تكون فضيلة المبدأ أشرف من فضيلة العلم ولذلك
وجب أن يكون المبدأ الذي في غاية الشرف في الغاية من الفضيلة وهي العلم وأغنى القوم من أن
يصفوها بالسمع والبصر لأنه يلزم عن وصفه بها أن يكون ذات نفس وأغنى وصف نفسه في الشرع بالسميع
والبصير تنبيهها على أنه سبحانه لا يفوته نوع من أنواع العلوم والمعرفة ولم يمكن في تعريف هذا المعنى
للمعهور إلا بالسمع والبصر ولذلك كان هذا التأويل خاصا بالعلماء ولا يجوز أن يحمل من عقائد الشرع
المشتركة للجميع كما جرت عادة كثير من المنسوين إلى العلم بالشريعة فجميع ما تضمنه هذا الفصل
تمويه وتهافت من أبي حامد فإنا لله وأنا إليه راجعون على زلل العلماء ومساخمتهم لطلب حسن الذكر في
أمثال هذه الأشياء أسأل الله أن لا يجعلنا من محب الدنيا عن الأخرى وبالآدنى عن الأعلى ويختم لنا
بالحسنى أنه على كل شيء قدير (المسئلة الثالثة عشر) في إبطال قولهم أن الله تعالى عن قولهم لا يعرف
الجزئيات المنقسمة بانقسام الأزمان إلى الكائن وما كان وما يكون وقد اتفقا على ذلك إلى قوله ولا يوجب
ذلك تغير في ذات العالم (قلت) الأصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق بعلم الإنسان وقياس
أحد العلمين على الثاني وذلك أن إدراك الإنسان للأشخاص بالحواس وإدراك الموجودات بالقائمة
بالعقل والعلة في الإدراك هو الإدراك نفسه فلا يشك في تغير الإدراك بتغير المدركات وفي تعدده بتعدد ما
وأما جوابه عن ذلك بأنه يمكن أن يكون ههنا علم نسبة المعلومات إليه نسبة المضافات التي ليست
الإضافة في جوهرها مثل اليمين والشمال في ذي اليمين والشمال فشي لا يعقل من طبيعة العلم الإنساني
فهذه المعاندة معاندة سفسطائية وأما العناد الثاني وهو قوله أن من قال من الفلاسفة أنه يعلم الكليات
فإنه يلزمهم أنهم إذا أجازوا على علمه تعدد الأنواع فليجيزوا تعدد الأشخاص وتعدد أحوال الشخص
الواحد بعينه فمعناد سفسطائي فإن العلم بالأشخاص هو حس أو خيال والعلم بالكليات هو عقل وتجدد
الأشخاص أو أحوال الأشخاص يوجب شيئين تغير الإدراك وتعدد علم الأنواع والأجناس ليس
يوجب تغير العلم انما يوجب تغير ما يحيط بهما وانما يجتمعان أعني الكلية والجزئية في معنى
التعدد وأما قوله أنه من يجعل من الفلاسفة علما واحدا بسيطا محيطا بالأنواع والأجناس من غير أن
يكون ههناك تعدد واختلاف بقتضيه اختلاف الأنواع والأجناس وتباعد ما بينهما من بعض فقد
يجب عليه أن يجوز علما واحدا يحيط بالأشخاص المختلفة وأحوال الشخص الواحد المختلفة فهو بمنزلة
من قال أنه إن وجد عقل محيط بالأنواع والأجناس وهو واحد فقد يجب أن يوجد حس واحد بسيط
يحيط بالأشخاص المختلفة وهو قول سفسطائي لأن اسم العلم مقول عليه ما باشترك الاسم وقوله أن
تعدد الأنواع والأجناس يوجب التعدد في العلم صحيح ولذلك المحققون من الفلاسفة لا يصفون علمه
تعالى بالموجودات لا بكلية ولا جزئية وذلك أن العلم الذي هذه الأمور لازمة له هو عقل منفعل
ومعلوم والعقل الأول هو عقل محض وعلة فلا قياس علمه على العلم الإنساني فمن جهة ما لا يعقل غيره
من حيث هو غير هو علم غير منفعل ومن جهة ما يعقل الغير من حيث هو ذاته هو علم فاعل وتلك من

تتعلق بأجسام آخر لا على
أن النفس بعد المفارقة
عن البدن تصير نفة الجرم
آخر مدبرة له فان ذلك
عين مذهب التناسخ وهم
لا يقولون به بل على أن
ذلك الجرم يكون موضوعا
لتخيلا لها فان التخييل
لا يمكن إلا بالجمانية
ثم تخيل الصور التي كانت
معتقدة عندها فان كان
اعتقادها في نفسها
وأفعالها الخ لا شاهدت
الخيرات الاخرى به على
حسب ما اعتقدتها في
حياتها الدنيا والافشاهت
العقاب كذلك والجسم
الذي تتعلق به هذه
النفوس اما اجرام سماوية
أوجرام متولة من الهواء
والادخنة ولا يكون مقارنا
لمزاج الجوهر المسمى روحا
ثم انه اضطرب قول الشيخ
أبي علي في قدر العلم الذي
يحصل به السماعات
الاخرى ففي بعض كتبه
اكتفى بالنفط للنفوس
وفي بعضها قال وأما قدر
العلم الذي تحصل به هذه
السعادة فليس يمكنني أن
أنض عليه نصا الا

مذهبهم

بالتقريب (وأظن) ان ذلك ان يعمدوا الانسان المبادئ

المفارقة تصحوا وتيقوا يصعد قواها نصيبا بقايتها برهانها ويعرف العمل الغائبة للحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى
ر يتقرر عندها حقيقة الكل ونسب أجزاءه بعضها إلى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في
ترتيبه ويتصور الغائبة ويقيمها في غير أن الدات المتهمة على الكل أي وجوديها وأبواب وحدتها تخصها وانها كيف تعرف

عقلى لا بلغة أكثر وثقل لوجده من الوجود وكيف نفسه ثم رتب الموجدات إليها ثم كمال الزداد الناظر إلى ما صار الزداد ذلك مادة
استعداد أو كما أنه ليس يتبرأ الإنسان من هذا العالم ولا شيء إلا أن يكون أكدا لعل لا علاقة مع ذلك العالم فصار له شوق وعشق لما هناك
فصدمه من الانتفات إلى ما خلفه جملة هذا جملة ما يقولون به في أمره ما دار وحاشى واعترض عليهم بأننا لنسلم أن الذات إدراك ما هو كمال
وخير عند الإدراك من حيث هو كذلك ونحمد يد هابه لا يدل على أن الذات ما ذكر ١١٣ وانما يلزم لو كان حدا لها بحسب نفس

الامر وهو ممنوع وعدم
انفكاك أحد هاجن
الآخر لا يدل على الاتحاد
على أن عدم الانفكاك
أضامنوع والاعتماد على
التجارب الظنية غير مفيد
لان الاستقراء وأن كان
لا كثير الجزئيات لا يفيد
العلم بل واز وجود جزئى حاله
بمخالف ما وجد بالاستقراء
(لا يقال) عدم الانفكاك
ضرورى حاصل بالتجربة
لانظرى يستدل عليه
بالاستقراء ليتوجه عليه
ما ذكر لا يمنع الضرورة
وأى دليل يدل عليها ثم
ان سلمنا ان ادراك ما هو
كمال لذته في الجملة ولكن
لا نسلم ان كل ادراك لكل
ما هو كمال لذته بل اللذة
انما هو ادراك السكك
الجسمانى فان ادراك
السكك الجسمانى يجوز
أن يكون مخالفا للحقيقة
لادراك السكك الغير
الجسمانى ولا يلزم من كون
أحد هالذته كون الآخر
كذلك ولو سلم أن ادراك
السكك مطلقا جسمانيا
كان أرفع برة لذته ولكن
لا نسلم أن النفس باقية بعد
خراب البدن وما استدلو به

مذهبهم أنهم لما وفقوا إبراهيم على أنه لا عقل الاذاته فذا عقل ضرورية ولما كان العقل بما هو عقل
أشياء تتعلق بالوجودات لا بالعدم ومات وقد قام البرهان على أنه لا موجود الا هذه الموجودات التي
نعلقها نحن فلا بد أن يتعلق علمها بالذات كان لا يمكن أن يتعلق بالعدم ولا هنا نصف آخر من الموجودات
يتعلق بها وإذا وجب أن يتعلق بهذه الموجودات فاما أن يتعلق بها على نحو يتعلق علمها بها أو اما أن يتعلق
بها على وجه أشرف من يتعلق علمها بها وتلقى علمها بها على نحو يتعلق علمها بها مستحيل فوجب أن يكون
تلقى علمها بها على نحو أشرف ووجودات لها من الموجود الذي يتعلق علمها به لان العلم الصادق هو الذي
يطابق الموجود فان كان علمه أشرف من علمنا فعلم الله يتعلق من الموجود بحيثما أشرف من الجهة التي
يتلقى علمها بها فلا وجودا ذن وجودا ن وجودا أشرف ووجودا أخس والوجود الأشرف هو علة
الأخس وهذا هو معنى قول القدماء ان البارئ تعالى هو الموجودات كلها وهو المنعم بها والفاعل لها
ولذلك قال رؤساء الصوفية لا هو الا هو ولكن هذا كله هو من علم الراغبين في العلم ولا يجب أن يكتب
هذا ولان يكافئ الناس اعتقاد هذا ولذلك ليس هو من التعليم الشرعى ومن أثبتته في غير موضعه فقد
ظلم كما ان من كتمه عن أهله فقد ظلم فاما ان الشيء الواحد له أطوار من الوجود فذلك معلوم من النفس
(الاعتراض الثاني) قال أبو حامد هو ان يقال الى قوله فليكن كذلك في حقه والله أعلم (قلت) حاصل
هذه المعاندة الاولى للفلسفة وهي معاندة بحسب أقوالهم لا بحسب الامر في نفسه هو ان يقال لهم من
أصولكم ان ههنا قد عاينتم الحوادث وهو الفلك فن أن أنكرتم ان يكون القديم الاول محلا للحوادث
والاشعرية انما أنكروا ذلك من قبل ان كل ما تحله الحوادث عندهم فهو محدث وهذه معاندة جديدة
فان الحوادث منها ما لا تحل القديم وهي الحوادث التي تغير جوهر المحل الحادث فيه ومنها ما تحله وهي
الحوادث التي لا تغير جوهر المحل لها كالحركة في المكان للجسم المتحرك وكالاشعة والاضاءة والقديم
أضمانه ما لا تحله حركة أصلا ولا جادات أصلا وهو ليس بحسب ومنها ما تحله بعض الحركات وهو القديم
الذي هو جسم كالاجرام السماوية وإذا كان هذا التفصيل تدعيه الفلسفة فهذه المعاندة هي معاندة
باطلة لان الكلام انما هو في القديم الذي ليس بحسب ولما أتى بهذه المعاندة للفلسفة فاني بجواب الفلاسفة
في ذلك وحاصله انهم انما معز أن يوجد له علم حادث من قبل ان العلم الحادث فيه لا يتخلو ان يكون من
ذاته أو من غيره وان كان من ذاته فقد صدق عن القديم حادث فهو بماندهم في قولهم انه لا يصدر عن
القديم حادث بوضههم الملك قديما ووضههم ان الحوادث تصد عنه وانفصل الجسم عن هذا هو ان
الحادث ليس يمكن ان يصدر عنه من قديم مطلق وانما يمكن ان يصدر عنه قديم بجوهره ومحدث
في حركته وهو الجرم السماوي ولذلك صار عندهم كالموسط بالحقيقة بين القديم المطلق والمحدث المطلق
وذلك انه من جهة هو قديم ومن جهة هو حادث وهذا المتوسط هي الحركة الدورية السماوية عندهم
فاما عندهم قديمة بالنوع حادث بالاجزاء فن جهة ما هي قديمة صدرت عن قديم ومن جهة أجرائها
الحادثة تصد عنها حوادث لانها لا يعلو واعان مع العلافة وجود الحوادث في الاول لانه ليس بحسب
والحوادث لا توجد الا في جسم لان القبول لا يوجد عندهم الا في جسم والمتبرئ عن المادة لا يقبل
وحاصل معاندة القسم الثامن قياسهم وهو ان العلة الاولى لا تكون معلولة انه يجوز أن يكون علمه

١٥ - تماقت ابن رشد عليه فقد عرفت ضعفه ولو سلم بقاؤها بعد خراب البدن لكن كونها قابلة حينئذ للصور العقلية ممنوع لجواز أن يكون قولها لها مشروطا بتعلقها بالبدن ولو سلم كونها قابلة حينئذ للصور العقلية لكن لا يلزم حصول الصور العقلية فيها وانما يلزم لو كان الفاعل موجبا لا مختارا وهو ممنوع ثم ان ما ذكره معارض بان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات فلو كان ادراكها نفس الذات كانت متاخذة كما كانت عالمة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن واستغراقها في الذات الجسمانية

فما عمن حصول اللذة قوله يكون الشيء ما عمن حصول شيء عند حصوله وأيضاً الذات الجسمانية أضعف من الذات العقلية عندهم بل لأن نسبة الذات الحسية إلى الذات العقلية عندهم فكيف يمكن جعل العوارض البدنية على ضعفها أمانه من تلك الذات العظيمة النفسانية وقد يجاب عنه بأنهم لم يقولوا أن اللذة أدراك فقط بل قالوا أنها إدراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالمدى لموات العادم للذة لا يكون مستجماً لتلك الشرائط ١١٤ ثم إنه إن استجمع الشرائط فلا نسلم أنه يكون عادم للذات فإنا نرى كثيراً من المتعالمين الذين

لم يتعلموا الامساك بمسائل معدودة
يتمتعون بها أشد متعاج
ويؤثرون الاشغال
عذا كرتهم على ملك الدنيا
وما فيها فضلاً عن لذته
مطمعون ما ومن كسوح
ما هذا (ثم قولهم) ان الالم
الذي يحصل للنفس بعد
المفارقة بواسطة الهيئات
الريضية التي اكتسبتها
علاصة البدن تزول عاقبة
الامر بزوال تلك الهيئات
لا يستقيم على اصولهم فان
القابل لتلك الهيئات
النفس والفاعل لها هو
المبادئ المفارقة وعندهم
أن العلة القابلة والفاعلة
للشيء اذا كانتا وجودتين
وجوب وجود ذلك الشيء
كما ذكره في بقاء الكمالات
العلمية فكيف يجوز زوال
تلك الهيئات حتى يزول
بزوالها التألم الحاصل
بسببها وكونها حاصلة لعلاصة
الأمور البدنية من الافعال
والامزجة لا يوجب زوالها
لان ما ذكره من ملازمة
الأمور البدنية مع
الحصول لتلك الهيئات
وانعدام المعدد وطول
العهد به لا يوجب انعدامها
وقد يجاب عنه بان النفس

شبهها بعلم الانسان أعني ان تكون المعلومات هي سبب علمه وحدوثها هو سبب حدوث علمه بها مثل
ما ان المبهضات هي علة ادراك المصير والمعلومات علة ادراك العقل حتى يكون على هذا فاعلم
الموجودات وخلقه لها هو علة ادراكها لاعلة خلقها علمه وهذا مستحيل عند الفلاسفة ان يكون علمه
على قياس علمه لان علمه ما لمول للوجودات وعلمه علة لها ولا يصح ان يكون العلم القديم على صورة
العلم الحادث ومن اعتمد هذا فقد جعل الاله انساناً لازلياً والانسان الها كائنات فاسد وبالجمله فقد تقدم
أن الامر في علم الاول مقابل الامر في علم الانسان أعني ان علمه هو الفاعل للوجودات لا الموجودات
انها علة لعلمه (المسئلة الرابعة عشر) في تعجزهم عن اقامة الدليل على ان السماء حيوان مطيع لله
تعالى بحركته الدورانية (قال أبو حامد) وقد قالوا ان السماء حيوان الى قوله وهي الحركة الارادية والى
قوله تخبركم محض لامتداده (قلت) اما ما وضع في هذا القول من أن كل متحرك اما ان يتحرك من ذاته
واما ان يتحرك عن جسم من خارج ان هذا هو الذي يسمى تسرافاً وهو بنفسه وأما ان كل ما يتحرك
من ذاته فليس المتحرك فيه غير المتحرك فشيء ليس معروفاً بنفسه وانما هو مشهور والفلاسفة يتكفون
البرهان على ان كل متحرك يتحرك من ذاته فله متحرك هو وجوده فيه هو غير المتحرك باستتاعه ما هم مقدمات
أخر معروفة بنفسه ها ومقدمات هي نتيج براهين أخرى وهو امر يوقف عليه من كتبهم وكذلك ادس
معروفاً بنفسه ان كل متحرك يتحرك عن متحرك من خارج فانه ينتهي الى متحرك من تلقائه فهذه التي
وضعت فها على انها مقدمات معروفة بنفسها فهم الانواع جميعاً أعني ان منها ما هي نتائج ومنها ما هي
معروفة بنفسها او امانات المتحرك من ذاته لامن جسم من خارج هو متحرك امان من جوهره وطبيعته
واما من مبدائه وانه ليس يمكن فيه ان يتحرك عن شيء لا يحس ولا يلمس مقارن له من خارج كأنك قلت
ما ليس بجسم فانه معروفاً بنفسه وقد رتب في هذا القول تكلف بيان وهو انه لو كان الامر كذلك لم تكن
الحركة الى فرق أولى بالانتمائها بالارض والامر في ذلك معروفاً بنفسه وأما انه لا يتحرك بجوهره
وطبيعته فهو رتب في الاشياء التي تتحرك حينئذ تسكن حينئذ بالذات الذي بالطبع ليس له ان يفعل
الضدين وأما في الاشياء التي نحس انها تتحرك دائماً فانها تحتاج الى برهان وأما ما وضع أيضاً في هذا
القول من أن المبدأ الذي يسمى طبيعة فانه ليس يتحرك من ذاته في المكان الا اذا كان في مكان غير
ملائم له فانه يتحرك الى المكان الملائم له ويسكن فيه فحق وأما ما وضع أيضاً من أن المتحرك دوراً
ليس له مكان غير ملائم وملائم ينتقل من أحدهما الى الثاني لا لكيانه ولا لأجرائه فمقرب من البين
بنفسه وتقدير ذلك قريب وقد ذكر في هذا القول طرفان من تقديره وتبيينه للجسم الذي وجوده بهذه
القوة والجسم السماوي اذ جميع المكان له ملائم فليس يتحرك بمثل هذه القوة ولذلك سمي هذه القوة
الحكمة لا تقبل ولا خفيفة وأما ان هذه القوة هي بأدراك أو بغير ادراك وان كانت بأدراك فبأي نحو
من الادراك فيبين من غير هذا وتخصيص هذا ان نقول أما التقدير الاول وهو ان نفرض ان المتحرك
للسماء جسم آخر غير سماوي فيبين السقوط بنفسه أو قريب من البين بنفسه وذلك ان هذا الجسم
ليس يمكن ان يحرك الجسم السماوي دوراً الا وهو متحرك من تلقائه كأنك قلت انسان أو ملك يدبرها
من المشرق الى المغرب ولو كان ذلك كذلك لكان هذا الجسم المتنفس اما خارج العالم واما داخله
ومحال ان يكون خارجاً عنه لانه ليس خارج العالم فلا يدخله الا على ما تبين في مواضع كثيرة ويحتاج

بمفارقة البدن لم يخرج عن ان يكون منفصلة عن حركة السماويات فان في عالم النفوس تجدادات
مستندة الى الحركات الفلكية وأقلها ما نعلمه من تلاحق النفوس المفارقة للابدان قرباً بعد قرن على الدوام والاستمرار ولا يبعد أن
يكون التلاحق المذكور موجبا لحوال تجدد لكل نفس من النفوس المفارقة أو لبعضها تو جب تلك الاحوال استبعاد الزوال
تلك الهيئات عنها فتزول عند تمام استبعادها الزوال والها وليس كل ما يحدب عن علة في قابل واجب الدوام واستمرار بدوام الفاعل

وذاث القابل بل قد يزول عن القابل استعداد وجوده ويحصل له استعداد لعدمه بواسطة الحركات السماوية والتغيرات الفلكية
فإن عدم عن القابل وإن كان ذات القابل باقيا كما في الكون والفساد وردد هذا الجواب بأنه لما حازز والهدايت النفسانية في الجملة
يزوال استعداد النفس جازان تزول أدراكاتها أيضا فلا يحصل الجبزم باستمرار اللذة أبداف النفوس التي حصلت للاعتقادات
المطابقة ولا الجبزم باستمرار الألم في النفوس التي حصلت

بين الجاحدين والمعرضين
والمهم ما بين بان ألم الجاحدين
مؤبد دونهم ما غير صحيح
لان سبب الألم في الاقسام
الثلاثة هو الشوق الى
الكمال الغائث ولا فرق
بين الثلاثة في هذا السبب
فما الذي أوجب انقطاع
هذا البعض دون البعض
والحكم بانقطاع شوق
المهم ما بين والمعرضين دون
الجاحدين تحكم باطل
(فان قلت) الفرق بين
فان الجاحدين فيهم
اعتقادات باطلة مضادة
للكمال دونهم ما (قلت)
الاعتقادات المضادة
للكمال ليست مستندة الى
البراهين فلم لا يجوز زوالها
ولم يحكم بوجوب بقائها
حتى يدوم التذنب بسببها
وأبضا فان المشتاق الى
الشيء غير الواصل اليه
انما يكون معذبا اذا كان
جازما به كونه غير
واصل والنفوس ذوات
العقائد الباطلة قبل
المفارقة تعتقد كون تلك
الاعتقادات هو ما فان
بقي هذا الاعتقاد بعد
المفارقة لم تتألم بفقدان
الكمال الا لا شعور لها

أيضا ذلك الجسم عندما يحرك ان ثبت على جسم له ساكن وذلك الجسم الساكن على جسم آخر وعبر
الأمر الى غير نهاية ومحال أيضا أن يكون داخل العالم لانه لو كان لا يدرك بالحس اذ كل جسم داخل
العالم محسوس وكان يحتاج أيضا الى جسم آخر يحمله سوى الذي يدبره أو يكون الذي يدبره هو الذي
يحمله ولو كان الحامل يحتاج الى حامل وكان يجب أن يكون عدد الاجسام المنتهية المنتهية بالتحركة بعدد
حركات الاجرام السماوية وكان يسأل أيضا في هذه الاجسام هل هي مركبة من الاسطوانات الأربع
فتكون كائنة فاسدة أو تكون بسيطة فطبيعتها وهذا كله مستحيل وبخاصة عند من وقف على طبائع
الاجسام البسيطة وعرف عددها وعرف أنواع الاجسام المركبات منها فالاشنة لها معنى له وقد
تبين في غير ما موضع ان هذه الحركة ليست قسرا اذ كانت مبدءا لجميع الحركات وبوساطتها تفيض الحياة
على جميع الموجودات فضلا عن الحركات وأما التقدير الثاني وهو ان يكون الله عز وجل يحركها من
غير ان يحتاج فيها قوتها لتحرك فهو أيضا قول شنيع بعد جد اعماء عقله الانسان وهو شيء يعجز عن القول
ان الله تعالى هو الما لبس لجميع ما هو بالتحرك له وما تدركه من الاسماء والمسببات باطل ويكون
الانسان انسانا لا بصفة خلقها الله فوكذلك سائر الموجودات وباطال هذا هو انطال المعقولات لان
العقل انما يدرك الاشياء من جهة اسبابها وهو قول شبيه بقول من كان يقول من القدماء ان الله تعالى
موجود في كل شيء وسنتكلم مع هؤلاء في الموضوع الذي نذكر فيه باطل الاسباب والمسببات وأما العناد
الثالث فهو يجري مجرى الطبع وهو ان يضع ان حركة السماء من قوتها الطبيعية وصفة ذاتية لا عن
نفس وان برهانهم على نفي ذلك باطل من قبل انهم ينو ابرهانهم على ان حركة السماء لو كانت طبيعية
ليكان المكان المطلوب بحركتها الطبيعية هو بعينه المهر وبعبارة اخرى لان كل جزء من السماء يتحرك الى
المواضع التي تتحرك منها من قبل ان حركتها دورا والحركة الطبيعية المسك التي تهرب منه بالحركة هو
غير المطلوب لان الذي يتحرك منه هو العرضي والذي يتحرك اليه هو الطبيعي الذي يسكن فيه وهو
وضع باطل من قبل انهم وضعوا الاجزاء السماوية حركات كثيرة المتحركين كثيرين وذلك بحسب أصولهم
لانهم يقولون ان الحركة الدورية واحدة وان الجسم المتحرك بها واحد فحركة الدور ليس يطلب بها
المتحرك مكانا فيمكن ان يكون حلق فيه معنى يطلب به المتحرك الحركة نفسها ويكون ذلك المعنى طبيعة
لا نفسا ولا انفصال عن هذا ان قولهم هذا غاها ولمن زعم ان تبدل الكواكب مكانها هو عن حركة
طبيعية شبيهة بتبدل المتحركات بالطبع مكانها او وضعهم الحقيقي هو ان الحركة الدورية ليس يطلب
لها المتحرك مكانا وانما يطلب نفس الحركة الدورية وان ما هاداشه بالتحرك له نفس ضرورة لا طبيعته
لان الحركة ليس لها وجود الا في العقل اذ كان ايسر وجد خارج النفس الا المتحرك فقط وفيه جزء من
الحركة غير متمم للوجود فالذي يتحرك الى الحركة تعالى حركه هو متشوق لضرورة والذي يتشوق
الحركة فهو متمم لضرورية وهذا أحد المواضع التي يظهر منها ان الاجرام السماوية هي ذوات عقول
وشوق وقد يظهر ذلك أيضا من مواضع شتى أحدها ان المتحرك الواحد من الاجسام الكرية نتجده
يتحرك الحركتين المتضادتين معا أعنى الغربية والشرقية وذلك شئ لا يمكن عن الطبيعة فان المتحرك
بالطبيعة انما يتحرك حركة واحدة فقط وقد تقدم القول في الاشياء التي حركتها التوهم الى ان يعتقدوا
أن السماوات ذات عقل وأنها انما يتبين عندهم ان المتحرك لها عقل يرى من المادة لزم أن لا يحرك

بفعله لان الغرض انه بقي اعتقاد كون اعتقاداتها الباطلة له علوما وان لم يبق بل زال هذا الاعتقاد فتزول تلك الاعتقادات الباطلة
أيضا والافا الفرق فلا يحصل لها الألم أصلا فضلا عن الألم السرمدى وقد يقال لا يزول الاعتقاد بكون تلك الاعتقادات علوما ولا يلزم
منه نفي التألم لان تألمها ليس للاشتياق الى الادراك بل لانها ما اعتقدت ان ما أدركته من الامور الغير المطابقة للواقع كمال ومطابق
للاواقع ورجت الوصول الى ما أدركته فانها الاحتمالية فتفقد ما رجته بعد الموت فتخيب وتصابير معذبة بفقدان ما رجحت الوصول اليه وفيه

نظرا لان اللذة عندهم كما ارادك وتبيل لوصول ما هو كمال وخير من حيث هو كمال وخير وفائدة قوتهم عند المدرك على ما صرحوا به هو ايدان بان المعتبر في اللذة كماله وخيرته في اعتقاد المدرك لافي نفس الامر حتى لو لم يكن الشيء كمالا وخيرا في نفس الامر لذلك المدرك وهو يعتقد كماله وخيرته بل انه لو لم يزل لصاحب الجهل المركب اعتقاد ان ما ذكره حتى مطابق للواقع لزم ان يلتذجا أدركه ويكون من ١١٦ أهل السعادة فلا أقل من أن يكون له لذة مخلوطة بالمقدار ما رجت الوصول اليه ولا بقولون

الامن جهة ما هو معقول ومتصور واذا كان ذلك كذلك فالمحرك عنه عاقل ومتصور ضرورة وقد يظهر ذلك ايضا من ان حركته اشترط في وجود ما هو امن الموجودات اوحفظها وليس يمكن أن يكون ذلك عن الاتفاق وهذه الاشياء لا تتبين في هذا الموضع الا بما اذا ثبوتها ومقدمات (المسئلة الخامسة عشر) في ابطال ما ذكره من الفرض المحرك للسماء وقد قالوا ان السماء حيوان مطيع لله تعالى الى قوله الى الاستكمال بذاتها (قلت) كل ما حكاكه عن الفلاسفة فهو مذهبهم أو لازم عن مذهبهم أو يمكن ان ينزل القول فيه على مذهبهم الاما حكاكه من ان السماء تطالب بحركتها الاوضاع الجزئية التي لا تنتهي فان ما لانها له غير مطلوب اذ كان غير موصول اليه ولم يقله أحد الا ابن سينا ومعاذة أبي حامد لهذا القول كافية في ما سأتى بعد والذي نفهده عند القوم اغشاهي الحركة نفسها بامساكها حركة وذلك ان كمال المحي بما هو حي هي الحركة وانما الحق السكون ههنا للحيوان الكائن الفاسد بالعرض أعني من قبل ضرورة المصولي وذلك ان التعجب والكلال اغشاهي هذا الحيوان من قبل انه حيواني وأما الحيوان الذي لا يلحقه تعجب ولا نصب فواجب أن تكون حياته كلها وكما له في الحركة وتشم به بخلافه هو فائدة الحياة لما ههنا بالحركة وليست هذه الحركة عند القوم من أجل ما ههنا على القصد الاول أعني بالقصد الاول أن يكون الجرم السماوي اغشاهي من أجل ما ههنا فان الحركة هي فعله الخاص الذي من أجله وجد فلو كانت هذه من أجل ما ههنا على القصد الاول لكان الجرم السماوي اغشاهي من أجل ما ههنا ومحال عندهم أن يخلقوا الافضل من أجل الانقص لكن عن الافضل ولا بد بالزم وجود الانقص كالرئيس مع المرؤس الذي كماله في غير الرئاسة وانما الرئاسة ظل كماله وكذلك العناية بجاهه ناشئة عنه بعناية الرئيس بالمرؤسين الذين لانجاء لهم ولا وجود الا بالرئيس وبخاصة الرئيس الذي ليس يحتاج في وجوده الا تم الفضل الى الرئاسة فضلا عن وجود المرؤسين (قال أبو حامد) الاعتراض على هذا الى قوله وبين هذا (قلت) قد بظن ان هذا الكلام له خفي به دبر عن أحد رجلين اما رجل جاهل واما رجل شريروا أبو حامد برأ عن هاتين المصفتين ولا يمكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي ومن غير الشرير قول شرير على جهة التذوّر ولا يمكن بدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من التقلبات فانه ان سلمنا لابن سينا أن الفلك يقصد بحركته تبديل الاوضاع وكان تبديل اوضاعه من الموجودات التي ههنا والذي يحفظ وجودها بهدان يوجدها وكان هذا الفعل منه دائما فإي عبادة أعظم من هذه الامادة بمنزلة لو ان انسانا تكلف أن يحرس مدينته من المدن من عدوها بالذوران حولها بالانوار اما كما نرى ان هذا الفعل من أعظم الافعال قربة الى الله تعالى وأما لو فرضنا حركة هذا الرجل حول المدينة لفرض الذي حكى هو عن ابن سينا من انه لا يقصد في حركته الا الاستكمال بالانبات غير متناهية اقل فيه انه رجل مجنون وهذا هو معنى قوله تعالى انك لن تحرق الارض ولن تبلغ الجبال طولا وأما قوله فيه انه لم يحكمها استيفاء الأحاديث بالعدد أو جميعها استوفائها بالنوع فانه كلام محتمل غير مفهوم الا أن يرد ان الحركة لم يمكن فيها ان تكون باقية بأجزائها كانت باقية بأكملتها وذلك ان من الحركات ما هي غير باقية لأجزائها ولا بأكملتها وهي الكائنة الفاسدة قومها ما هي باقية بنوعها فاسدة كائنة بأجزائها ولكن مع هذا يقال فيها انها حركة واحدة على الوجود التي فصلت في غير ما وضع من

ببيل يزعمون ان الله هو الالم الشديد الذي لا الم قوته ثم ان نفوس الله والصلحاء قد اعتقدت في حياتهم الدنيا اعتقادات غير مطابقة للواقع يزعمهم فكيف يكونون من أهل السلامة ويمكن أن يقال هم لا يعتقدون أن للنفس كمالا فلا يكون لهم شوق الى الكمال القائل فيكونون من أهل السلامة بل من أهل السعادة على ما يليق بحالهم كما يراه بعضهم ثم استدلالهم على تعلق أمثال النفوس باجسام اخرجها ان لم تتعلق تكون معطلة ولا معطلة في الوجود ممنوع بقدرة متية فانها تشعر بذواتها ووجودها ولا تكون معطلة عن الادراك وسلب التعطل عن الوجود وان كان مشهورا فيما بينهم لكنه ليس ضروريا ولا مبرهنا عليه فهو في حيز المنع ايضا (واضا) جعل جرم الفلك آلة لتخليلات نفوس الله والصلحاء غير مستقيم لان اجزاء الفلك متشابهة وليس بعض تلك الاجزاء بان يكون آلة

أما بعض تلك النفوس أولى من البعض فاما أن يكون كل جزء منها آلة لكل واحدة من النفوس أولا يكون كتمهم شيء منها آلة لشيء من تلك النفوس والقسم الاول ظاهر الاستحالة فنعين الثاني فيبطل جعل جرم الفلك آلة لموضوعه لتخليلاتها وبالجملة فأكثر ما ذكرنا في هذه المسئلة ظنون وتخصيمات لا تليق بالمواضع العلمية ثم اننا نقول استأنسنا على الحكما من جهة انهم أثبتوا المعاد الروحاني والمذات والآلام العقليتين وكونهما أعظم من الحسنيين فان الماهرة المتقنين من علماء الاسلام ذهبوا الى ذلك بل يمكن

أن يوحد في كلام الله تعالى وكلام رسوله عليه الصلاة والسلام ما يشير إلى ذلك وإنما نذكر عليهم من جهة أنهم أنكروا المعاد الجسماني والذات والآلام الجسمانية في دار الآخرة على ما دل عليه كتاب الله تعالى وكلام رسوله في مواضع غير معدودة بحيث لا يحال لأرتكاب تأويلهم ما وصرفهم عن ظاهرهما (قال الامام الرازي) اننا لا نذكر اللذة العقلية ولا انها أقوى من غيرها ولا يمكن ذلك مما لا يمكن اثباته بالأدلة العقلية وليس كل ما لا يمكن اثباته بهذا الطريق وجب انكاره فان أحدا ١١٧

وروايتها لتعذر ذلك عليه مع ان الحس يشهد بثبوتها وهذه الذات العقلية من هذا القليل ولا سبيل الى التصديق الجازم بها الا بالوصول اليها وكل من كان انقطاعه عن العلائق الجسدية وانخدا به الى المعارف الالهية أتم كان حظها منها وفي ولقد رزقنا الله تعالى منها في المنام والبقظة مرة بعد أخرى ما قوى إيماننا بها وسكن نفسنا اليها واظهارها من الحكماء انهم ما ذكروا الوجوه التي حكمتها عنهم الالتفات كون جارية مجرى المنبهات والمشوقات وأنا أزيد عليها فأقول الكمال لذاته محبوب بالاستقراء فان كل حرفة تقيسه أو خديسة فان الكمال فيها راجح في الحب على الناقص وكما ان مراتب الكمال كثيرة فكذا مراتب الحب كثيرة ولما كان الكمال الاقصى ليس الا لله تعالى فالحب الشديد ليس الا لله ثم ان شدة الحب تقيده حالتين مرتبتين العقلية عن غير المحبوب والالتذاذ بأدراك المحبوب وبدل

كتبتهم انه يقال في الحركة انها واحدة وأما قوله لانه لما لم يمكنه استيفاءها بالعدد واستوفها بالنوع فله كلام باطل لان الحركة السماوية واحدة بالعدد وانما يقال هذا في الحركات التي دون السماء الكائنة وذلك ان هذا لما لم يمكن فيها أن تكون واحدة بالعدد كانت واحدة بالنوع وباقية به من قبل بقاء الحركة الواحدة بالعدد (قال أبو حامد) والثاني هو اننا نقول الى قوله واختارها (قلت) هذه معاندة سفسطائية وذلك ان المنقلة من مسألة الى مسألة هو من فعل السفسطائية كيف يلزم عن عجزهم ان يحجزوا عن اعطاء السبب في اختلاف الجهات حركات السماء ان يحجزوا عن اعطاء السبب في حركة السماء وأن لا يكون لحركتها عدة هذا كلام كله في غاية الركاكة والضعف وأما هذه المسئلة في أكثر فرجهم بها لانهم يظنون انهم قد عجزوا والفلاسفة فيهم والسبب في ذلك جهلهم بانحاء الطرق المملوكة في اعطاء الاسباب والمقدار الذي يطلب منها ويعطى في شئين من الموجودات فانه يختلف باختلاف طبائع الموجودات وذلك ان الاشياء البسيطة ليس لها سبب فيما يصدر عنها الا نفس طبائعها وصورها وأما الامور المركبة فتلقى لها اسباب فاعلة غير صورها وهي التي أوجبت تركيبها واقتتران أجزائها بعضها الى بعض ومثال ذلك ان الارض ليس لها سبب في ان كانت تهوى الى اسفل الاصفحة الارضية وليس للانس سبب في ان تهلوا الى فوق الا نفس طبيعتها وصورته وهذه الطبيعة قد قيل انها مضافة للارض وكذلك الفوق والاسفل ليس لهما سبب به صارت احدى الجهتين أعلى والاخرى أسفل بل ذلك بمقتضى طبيعتها واذوجب اختلافا للجهات لانفسها واختلاف الحركات لاختلاف الجهات فليس هنا سبب يعطى في اختلافا للحركات الاختلاف لجهات التحركات واختلاف الجهات لاختلاف طبائعها أعني ان بعضها أشرف من بعض مثال ذلك ان الانسان اذا أحس بالحيوان يقدم في الحركة احدى رجله من جهة من يده ثم يتبع بها الاخرى فقال لم كان الحيوان يقدم هذه الرجل وبؤخر الاخرى دون ان يكون الامر بالعكس لم يكن هنالك سبب يوجب ذلك الا ان يقال انه لا بد في حركة الحيوان من أن يكون له رجل يقدمها ورجل يعتمد عليها وذلك يوجب أن يكون للحيوان جهتان يمين ويسار وان اليمين هي التي تقدم أيد القوة تختص بها وان اليسار هو الذي يتبع أيد اليمين لقوة تختص بها وان لم يمكن أن يكون الامر بالعكس أعني أن تكون جهة اليمين هي التي جهة اليسار لان طبائع الحيوان تقتضي ذلك اما اقتضاء أكثرها واما دائماً وكذلك الامر في الاجرام السماوية اذ لو سأل سائل فقال لم تتحرك السماء من جهة دون جهة قيل لانها يمينها ويسارها وبخاصة اذ قد ثبت من أمرها أنها حيوان الا انها تختص بها ان جهة اليمين في بعضها هي جهة اليسار في البعض وهي مع هذه الجهة الواحدة تتحرك الى الجهتين المتضادتين كالرجل اليسار والعسر فكما انه لو سأل سائل فقال ان حركة الحيوان كانت تتم لو كان يمينه يساره ويساره يمينه فلم يختص اليمين بكونه يميناً واليسار بكونه يساراً قيل له ليس لذلك سبب الا ان طبيعة الجهة اليسارية هي ان تكون يميناً وان تكون يساراً وطبيعة اليسار ان تختص بكونها يساراً وان تكون يميناً وان الاشرف للجهة الاشراف كذلك اذا سأل سائل لم اختصت جهة اليمين في الحركة العظمى بكونها يميناً وجهة اليسار بكونها يساراً وقد كان يمكن أن يكون الامر بالعكس كالحال في أفلاك الكواكب المختبر فلم يكن له جواب الا ان يقال الجهة

عليه الاستقراء فشد حب الله لا بد وان تورثا تين الحسنتين وأصحاب الذوق يسمون الغفلة عما سوى الله تعالى فناءً وكما ان الكمال بالنسبة الى الاكمل لا بعد كمال كذلك حب الكمال بالنسبة الى حب الاكمل لا يسمى حبا كاملاً ولذلك لا يبقى الحب الشديد الا لله تعالى فلا تظمئن القلوب الا بذكره كما قال عز من قائل الا بذكر الله تطهئن القلوب والذي يظنه الاغمار من أن العلم بالامور العقلية كلها اسباب اللذة فهو خطا بل اللذة لا تحصل الا من العلم بالله تعالى والاستغراق في محبته ثم ان العلم بالله تعالى لم يحصل للعقول البشرية

الأبواب والعلوم بأفعاله فكما كان العلم بها أكثر والإطلاع على حكمته أتم كان حبه والالتذاذ بحبه أتم قال رحمه الله هذا ما عندى في هذا الباب والله أعلم بالصواب (وأما المقام الثاني) فتقرير هوانهم قالوا لا بد أن البشرية تنعدم بصورها وأعراضها بالموت وزوال الحياة ولا يبقى إلا المواد العنصرية المنفردة المختلطة بأجزاء العناصر ثم أنها لا تعد أصلاً وما وردت به الشرائع من إثبات المعاد الجسماني والذات والالام الجسمانية في الدار الآخرة ١١٨ أمثال ضربت على حد أفهام الخلق لبيان المعاد الوحاني وأحوال سعادة النفوس

وشغافتها بعد مفارقة الأبدان لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معوثون إلى كافة الخلق وأكثرهم قاصرون على فهم المعاد الروحاني والكمالات الحقيقية والذات العقلية وذلك كآيات المشعرة بالجهة والجسمية قلنا نعم يصح التأويل وانصرف عن الظاهر إذا امتنع الجدل على الظاهر كما في الآيات المشعرة بالجهة والجسمية فان الأدلة العقلية والبراهين القطعية دلت على امتناع الجسمية والجهة فوجب صرفها عن الظاهر وأما فيما نحن فيه فلا قرينة للصرف عن الظاهر فضلاً عن الدليل القطعي بل أكثر آيات الأحاديث الواردة في ذلك تمنع حملها على التشبيه والتأويل شهد بذلك تتبع كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام وشبههم في امتناع المواد الجسماني كثيرة منها أن المعاد الجسماني أماني يعدم تعالى الأبدان وأجزاءها بالكلية ثم يوجد لها بعينها أو يفرق

الاشرف اختصت بالجزم الاشراف كالحال في اختصاص الذابرة فوق والارض بأسفل وأما كون السموات تتحرك بالحركتين المتضادتين ماعد الحركة اليومية قل ضرورة تضاد الحركات ههنا أعني حركة الكون والفساد وليس في طبيعة العقل الانساني أن يدرك أكثر من هذا بمثال هذه الأقاويل في هذا الموضع فلما اعترض أبو حامد هذه المسئلة وقال أنه ليس لهم علم أجاب حكي في ذلك جواباً عن بعض الفلاسفة فقال وقال بعضهم لما كان إلى قوله في هذا الغرض (قلت) ان هذا المنكلم رام أن يهبط السبب في ذلك من قبل السبب الغائي لأن من قبل الفاعل وليس يشك أحد من الفلاسفة أن هناك سبباً غائياً على القصد الثاني هو ضروري في وجود ما ههنا وان كان لم يوقف عليه بهذا التفصيل لكن يشك أنه ما من حركة ههنا ولا سير ولا رجوع لا يكون إلا بوطء مدخل في وجود ما ههنا حتى لو اختلف منها شيء لا ختل الموجود ههنا ولكن كثير من هذه الأسباب الجزئية إما أن لا يوقف عليها أصلاً وإما أن يوقف عليها بعد زمان طويل وتجربة طويلة مثل ما يحكي أن الحكيم أثبت في كتابه في التدبيرات الفلكية الجزئية فاما الأمورا الفلكية فالوقوف عليها سهل وأصحاب علوم التنجيم قد وقفوا على كثير منها وقد أدرك في زمانها هذا كثير مما وقفت عليه الأمم السالفة من هذا المعنى كالكلدان وغيرهم فلذلك لا ينبغي أن لا يعتق ذلك كحكمة في الموجودات إذ قد ظهر بالاستقراء ان جميع ما يظهري في السماء هو لموضع حكمة غائية وسبب من الأسباب الغائية فانه اذا كان الارض في الحيوان كذلك فهو أخرى ان يكون في الاجرام السماوية وقد ظهر في الانسان والحيوان نحو من عشرة آلاف حكمة في زمان قدره ألف سنة فلا بد ان يظهر في آباء السنين الطويلة كثير من الحكمة التي في الاجرام السماوية وقد نجد لأوائل رمز وفي ذلك رموزاً يعلم تأويلها الحكماء الراشخون في العلم وهم الحكماء المحققون وأما الاول وهو قوله ان لقائل أن يقول التشبه بالله تعالى يقتضي له أن يكون ساكناً لان الله تعالى يتقدس عن الحركة لكن اختيار المساقين افاضته بالخبر على الكائنات فانه كلام مختلف فان الله تعالى ليس بساكن ولا متحرك وان يتحرك الجسم أفضل له من أن يسكن واذا اشبه الموجود بالله تعالى فأنما يشبه به بكونه في أفضل حالاته وهي الحركة وأما الجواب الثاني فقد تقدم الجواب عنه (المسئلة السادسة عشر) في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطالعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم إلى قوله لانه تحرك في نفسه (قلت) هذا الذي حكاه لم يقله أحد من الفلاسفة في علمي الابن سينا أعني أن الاجرام السماوية تخيل خيالات لانهاية لها والاستدراك يصرح في مقالته المسئلة بعبادى أنكل ان هذه الاجرام ليست متخيلة لان الخيال إنما كان في الحيوان من أجل السلامة وهذه الاجرام لا تخاف الفساد فخيالات في حقها باطلية وكذلك الحواس ولو كان لها خيالات لكان لها حواس لان الحواس شرط في الخيالات فيكل متخيل حساس ضرورة وليس يتعكس وعلى هذا لا يصح تأويل اللوح المحفوظ على ما حكاه عنهم وأما تأويل العقول المفارقة التي تتحرك ولا مكانها على جهة الطاعة لها ملائكة مقربين فتأويل جار على أصولهم وكذلك تسمية نفوس الافلاك ملائكة سماوية اذا قصد مطابقة ما أدى اليه البرهان وما أتى به الشرع (قال أبو حامد) واستدلوا فيه إلى قوله له فهم مذهبهم (قلت) قد قلنا ان هذا الرأي ما نعلم أحد قال به الابن سينا وأما الدلائل

أجزاءها ثم يجمعها ويعد اليها الحياة وكلها ينعين إعادة المذموم بعينه (أما الاول) فظاهر (وأما الثاني) فلان الانسان المعين مشارك لسائر الناس في الانسانية وممتاز عنهم في تعيينه وتخصه ومابه الاشترا غير مابه الامتياز فتتخص كل واحد من الاشخاص يجب أن يكون زائداً على ماله من الانسانية وذلك الزائد لا بد أن يكون صفة قائمة به فله تفرق الأجزاء لا بد وان تنعدم تلك الصفة فلما أعاد الله تعالى ذلك البدن الشخصي فلا بد وان يعيد تشخصه الذي انعدم والالم يكن

فهو يدرك ذلك الشخص وهو خلاف الغرض فيلزم إعادة المعدوم بعينه وهي مستحيلة (أما أولا) فلان المعدوم لا يصح الحكم عليه بجمعة العودا لا بد في الحكم عليه بجمعة العود من الإشارة اليه وهي ممتنعة لانتهاء الهوية فلا يصح عوده والا كان الحكم بجمعة عوده صحيحا (وأما ثانيا) فلانه يستلزم تحلل المعدوم بين الشيء ونفسه وهو ضروري الاستحالة (وأما ثالثا) فلانه لو جاز إعادة المعدوم بعينه أي بجمعيه شخصاته لجاز إعادة وقته الأول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه ١١٩ في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر واللازم باطل

لافضائه الى كون الشيء ممتدا من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الأول فكذا المزموم (وأما رابعا) فلانه لو جاز إعادة المعدوم بعينه لجاز ان يحدد ابتداء بدلا عنه مما عائله في المساهمة وجميع اموارض الشخصية لان حكم الامثال واحد واللازم باطل لاستلزامه عدم التميز بين المبتدأ والمعاد لان التقدير اشتراكهما في المساهمة وجميع العوارض (لا يقال) لانسان لم ان الثاني يقتضي إعادة المعدوم بعينه ولم لا يجوز ان يكون تشخص زبدارة عن تشخصات اجزائه الأصلية الباقية من أول العمر الى آخره وتكون تعينات تلك الاجزاء باقية بعد التفرق وزوال الحياة والخلقة والشكل العارض للمجموع فاذا جمع الله تعالى تلك الاجزاء وجعلها حمية فقد أعاد بدا من غير ان يكون هناك إعادة المعدوم بعينه (لانا نقول) لو كان الامر على ما ذكر

الذي حكاه عنه فهو واهي المقدمات وان كانت مقدمة جدلية وذلك انه يضمن ان كل مفعول جزئي فانه انما يصدر عن المتنفس من قبل تصور جزئي لذلك المفعول وحركات جزئية بها يكون ذلك المفعول الجزئي ثم يضيف الى هذه المقدمة الكبرى مقدمة صغرى وهي ان السماء متعينة بنفسه يصدر عنها افعال جزئية فيلزم عن ذلك ان يكون يصدر عنها ما يصدر عن المفعولات الجزئية والافعال الجزئية عن تصور جزئي وهو الذي يسمى خيالا وهذا ليس يظهر في الصنائع فقط بل في كثير من الحيوان الذي يفعل أفعالا محدودة كالنحل والعنكبوت والقناديل هذه المقدمات انه ليس يصدر فعل جزئي عن ذوى العقول الا من جهة ما ذلك المعنى متخيل خيالا عاما فتصدر عنه أمور جزئية لانها لها طابع مشترك ذلك ان الصنائع انما تصدر عنه صورة الخزانة من جهة خيال كلي عام لا يختص بخزانة دون خزانة وكذلك الامر فيما يصدر من الصنائع بالطبيع عن الحيوانات وكان هذه الخيالات هي واسطة بين الادراكات الكلية والجزئية أعني انها واسطة بين حد الشيء وخياله الخاص بها فالأجرام السماوية ان كانت تتحلل فتمثل هذا الخيال الذي هو من طبيعة الكلي لا الخيال الجزئي المستفاد من الحواس ولا يمكن أن تكون أفعالا صادرة عن التصور الجزئي ولذلك ما يرى القوم ان الصورة الخيالية التي تصدر عنها افعال الحيوانات المحدودة هي كالمتوسطة بين المفعولات والصور الخيالية الشخصية مثل الصورة التي يفر بها البعاب بما يصيد من الجوارح والتي تصنع النحل بيوتها أو ما الصانع الذي يحتاج الى مثال جزئي محسوس فهو الذي ليس عنده هذا المثال الكلي الذي هو ضروري في صدور ما يصدر عنه من الجزئيات وهذا الخيال هو الباعث للإرادة الكلية التي لا تقصد شخصا دون شخص من النوع الواحد وهذا الاو جد في الاجرام السماوية وأما ان توجد ارادة عامة للشيء الكلي بما هو كلي فهو مستحيل لان الكلي ليس له وجود خارج الذهن ولا هو كائن فاسد فتقسيمه أولا الارادة الى كلية وجزئية غير صواب اللهم الا ان يقال ان الاجرام السماوية تتحرك نحو حدود الاشياء بغير ان يقترن الحد بتخيل شخص من أشخاص الموحودات بخلاف ما هو الامر عندنا قوله ان الارادة الكلية ليس يصدر عنها جزئي خطأ اذا فهم من الارادة الكلية ما لا يخص شخصا دون شخص بل خيال عام كحال الملك في اتخاذ الاجناد والمقاتلة وأما ان فهم من الارادة تعلقها بالمعنى الكلي بعينه فليس تعلق به ارادة أصلا ولا توجد ارادة بهذه الصفة الا من الجهة التي قلنا فالاجرام السماوية ان تبين من أمرها انها تعلق ما ههنا من جهة ما تخيل فذلك من جهة الخيالات العامة التي تلزم الحدود لامن جهة الخيالات الجزئية التي تلزم الاحساسات والاطهر ان يكون ذلك على التصور الجزئي وبخاصة اذا قيل ان ما يصدر عنها ههنا انما يصدر عن القسم الثاني لكن مذهب القوم انها تعلق أنفسها ونقل ما ههنا وهل تعلق ما ههنا على انه غير ذواتها فانه نظر تفحص عنه في المواضع الخاصة به وبالجملة ان كانت عالمة فاسم العلم مقول على علمها وعلمها باشتراك الاسم وأما ما يدعونه في هذا الفصل في سبب الرؤيا والوحي فهو شيء تفرده ابن سينا وآراء القدماء في ذلك غير هذا الرأي وأما وجود علم الأشخاص غير متناهية بالفعل من جهة ما هو علم شخصي فشيء ممتنع وأعني بالعلم الشخصي الادراك المسمى خيالا ولم يكن معنى لادخال مسألة الرؤيا والوحي في هذا الموضع الا ان يتطرق بذلك الى كثرة المعادة وهو فعل سفسطائي لا جدلي وهذا الذي قلناه من أمر تحلل الاجرام

لمكان من الواجب ان يقال عند موت شخص وتفرق اجزائه العنصرية بالنارية والهوائية والمائية والارضية انها عين ذلك الشخص اذا لم يعتبر في شخصيته تلك الاجزاء وتشخصاتها التي لم يعدم شيء منها وذلك معلوم الفساد بالضرورة والجواب اننا لانسلم امتناع إعادة المعدوم بعينه وما ذكر من الوجود على بطلانه فدفعه أما الاول فابا لانسلم ان المعدوم لا يصح الحكم عليه بجمعة العود (قوله) اذ لا بد من الحكم عليه من الإشارة اليه وهي ممتنعة لانتهاء الهوية (قلنا) ان أريد انتفاء الهوية مطلقا في الخارج والذهن فمذوع وان أريد في

الخارج فسلم ولكن لا يلزم من انتفاء الطولية في الخارج امتناع الإشارة إليه فان التميز والنبوت عند العقل كافي في الإشارة العقلية وهي كافي في صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت المعنى انما هو عند نبوت الصفة له في الخارج ولو سلم فامتناع الحكم عليه بصحة العود لانتفاء الإشارة اليه لا انتفاء هو بانه لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتأثير الفاعل من غير ان يتصوره متصورا ويحكم عليه بشئ من الاحكام (واما الثاني) فلانا لانسلم ١٢٠ فخلل العدم بين الشئ ونفسه بحسب الوقتين فانه لا معنى لخلل العدم ههنا سوى انه

السماء وبه خيالات متوسطة بين الخيالات الجزئية والكلية هو قول مقنع والذي يلزم عن اصول القوم ان الاجرام السماوية لا تخيل أصلا لان هذه الخيالات كما قلنا انما هي لموضع السلامة سواء كانت عامة أو خاصة وهي ايضا من ضرورة تصورنا بالعقل ولذلك كان تصورنا كائنا فاسدا وتصور الاجرام السماوية اذا كان غير كائن ولا فاسد فيجب ان لا يقترب من الخيال وان لا يستند اليه بوجه من الوجوه ولذلك ليس ذلك الادراك لا كلياً ولا جزئياً بل يتحد هناك العلمان ضرورة أعني الكلّي والجزئي وانما يتبين ههنا في المواد من قبل تلك ومن هذه الجهة وقع الاعلام بالغيب والرويا وما أشبه ذلك وهذا بين على التمام في موضعه (قال أبو حامد) والجواب ان نقول الى قوله تحكما وبوضعها (قلت) اما قول أبي حامد والجواب ان يقال بتميزه وتنكره الى قوله فلا يحتاج الى شئ مما ذكر فهو هو جواب من جنس المسهوع لامن جنس المعقول فلامعنى لادخاله في هذا السكاب والفلسفة تفحص عن كل ما حاق في الشرع فان أدركته استوى الادراك كان وكان ذلك أتم في المعرفة وان لم تدركه أعلمت بقصور العقل الانساني عنه وان يدركه الشرع فقط واعتراضه عليهم في تأويل اللوح والقلم هو شئ خارج عن هذه المسئلة فلامعنى ايضا لادخاله وهذا التأويل في علم الغيب لابن سينا فهو معاندة صحيحة فانه ليس للسماء حركات جزئية في مسافات جزئية حتى يقتضى ذلك ان يكون ما تخيل فان المتنفس الذي يتحرك حركات جزئية في امكنة جزئية لا محالة تخيل تلك التي تحركها عليها وتلك الحركات اذا كانت تلك المسافات غير مدركة له بالهصر والمستدير كما قال انما يتحرك من حيث هو مستدير حركة واحدة وان كان يتبع تلك الحركة الواحدة حركات كثيرة متعقبة جزئية فيبادونها من الموجودات فانه ليس المقصود عندهم من تلك الجزئيات من جهة ما هو جزئي فانه ان كان الامر كذلك لزم ان تكون السماء ولا بد من تخيله فالنظر انما هو في الجزئيات الحادثة عنها هي هل هي مقصورة لا نفسها أو لحفظ النوع فقط وليس يمكن ان يتبين هذا في هذا الموضع لكن يظهر ان ههنا اولاد عنابة بالجزئيات بالجهة متووجودة المناطات الصادقة وما يشبه ذلك من تقدمه المعرفة بما يحجب في المستقبل وهي في الحقيقة عناية في النوع (قال أبو حامد) المقدمة الثالثة الى قوله عندهم بالالهي (قلت) اما استدعاده ان يكون ههنا عقل يرى من المادة بعقل الاشياء بلوازمها الذاتية على جهة الحصر لما قدس امتناعه من الامور المعروفة بانفسه ها ولا ايضا وجوب وجوده من الامور المعروفة بانفسه ها لكن القوم أعني الفلاسفة يزعمون انه قد قام البرهان عندهم على وجود عقل بهذه الصفة واما وجود خيالات غير متناهية فمتنع على كل جزء من خيل واما وجود ما لانهاية له في العلم القديم وكيف يقع الاعلام بالجزئيات الحادثة في المستقبل للانسان من قبل العلم القديم فامر يدهي القوم ان عندهم بيبانه من قبل ان النفس تعقل من ذلك المعنى الكلّي الذي في العقل لا المعنى الجزئي الذي شخص فيها والاشخاص المعروفة عندها لان النفس هي بالقوة جميع الموجودات ومبالاة وقهوه يخرج الى الفعل امام من قبل الامور المحسوسة واما من قبل طبيعة العقل المتقدمة على المحسوسات في الوجود أعني العقل الذي من قبله صارت الموجودات المحسوسة معقولة متقنة لامن جهة ان في ذلك العلم خيالات لاشخاص لانهاية لها وبالجملة فيزعمون انه قد اتحد العلمان الكلّي والجزئي في العلم المفارق للسادة وانه اذا فاض ذلك العلم على ما ههنا انقسم الى كلي وجزئي وليس ذلك العلم لا كلياً ولا جزئياً وهذا اوضح منه ليس يمكن ان يتبين في هذا الموضع

كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم انصف به في زمان ثالث وما له راجع الى تحلل العدم بين زمانين وجوده واذا اعتبر نسبة هذا التحلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغير في الوجود بحسب زمانية (واما الثالث) فلانا لانسلم كون الوقت من الشخصات فان كل واحد يقطع بان ثباته وكنسه اليوم هي بعينها التي كانت بالأمس حتى ان من زعم خلاف ذلك ينسب الى السفسطة (واما الرابع) فلانا لانسلم الشرطية قبل وجود المثل بالمعنى المذکور محال اذ يلزم منه ان يشخص شخصان بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتملا كائنه فلا يكون تشخصا لان مقتضى التشخص التوحد المانع من الشراكة مطلقا (فان قلت) الحكم بامتناع إعادة المعلوم ضروري وما ذكر من الوجوه في صورة الأدلة تنبّهات لا يضر منها (قلت) ممنوع كيف وقد قال بجوازه

جم غفر من العقل ردعوى الضرورة في مخالاف فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموعة ثم ان سلمنا واما امتناع إعادة المعلوم بعينه واكن من المحتمل ان يقال الانسان هو الاجزاء الاصلية الدافية من أول العمر الى آخر العمر وتلك الاجزاء قليلة لجسدها وهي المسماة بالروح فعند هضمه والموت بأمر الله تعالى الملائكة يقض تلك الاجزاء التي هي الانسان بالحقيقة فمن غير ان تقع فيها تفرق وتبدل وتغير في صفاتها فلا يلزم إعادة المعلوم أصلا ومنها انه لو كل انسان انه امار صار غذاء وجزأ من بدنه كما

يقع في أيام التخلط بل نقول لاحاجة فيه الى هذا الغرض فانك اذا تأملت ظاهرا للثبوت المعمورة علمت أن ثوابها حث الموتى قد حصل منها النبات والكلاب والذوايب وكلها وأيضاً قد زرع قيمها وغرس ثم حصلت منها الفواكه والحبوب فأكلناها فالأجزاء المأكولة اما أن تعاد في بدن الأكل أو في بدن الماء كقولنا واما ما كان لا يكون أحدهما بعينه معاداً بغيره وأيضاً الأسبيل الى جعلها اجزاً من كل منهما والعلم به ضروري ولا أولو يلجأ اجزاً من بدن أحدهما دون الآخر بقى أن لا يجعل جزاً ١٢١ شئ من ذينك البدنين وذلك

بطل الاعادة بمعنى جميع
الأجزاء (والجواب) أن
المعاد هو الأجزاء الأصلية
الباقية من أول العمر
الى آخره والأجزاء المأكولة
فضيلة في الآكل فتجعل
جزاً من الماء كقول من غير
لزوم فساد فان قيل يجوز
أن تكون الأجزاء الأصلية
من الماء كقول استحالة دما
ثم منيا في الآكل ويحصل
منه مولود فتكون الأجزاء
الأصلية من الماء كقول اجزاء
أصلية لذلك المولود فيه مود
المحذور قلنا لا فساد في
الجواز بل في الوقوع
فأما الله تعالى يحفظ
الأجزاء الأصلية للشخص
من أن تصير أجزاء أصلية
لشخص آخر (لا يقال)
الأبدان الماضية غير
متناهية والأجزاء العنصرية
التي تحصل مادة لبدن
الانسان متناهية فاذن
لا بد أن تكون الأجزاء
الأصلية لبدن أجزاء أصلية
لبدن آخر لا نأمنع كون
الأبدان الماضية غير
متناهية فاما قد أبطأ
فيما سبق أدلة قدم العالم
وأيضاً الأجزاء الأصلية
التي هي الانسان في الحقيقة

وانما التكلم في هذه الاشياء في هذا الموضع بمنزلة من أخذ مقدمات هندسية ليس لها شهرة نفعل فيها
تصديقاً ولا اقتناعاً في بادئ الرأي فغضب بعضها ببعض أعني جعل يعترض بعضها على بعض فان ذلك
من أضعف أنواع الكلام وأخسه لانه ليس يقع بذلك تصديق برهاني ولا اقتناعي وكذلك العلم بالفروق
التي بين نفوس الاجرام السماوية وبين نفس الانسان هي كلها مطالب غامضة ومتى تكلم في شئ منها
في غير موضعه أتى الكلام فيها ما غريباً وما افتقاراً وفي بادئ الرأي أعني من مقدمات ممكنة مثل
قولهم ان النفس الغضبية والشهوانية تفرق النفس الانسانية عن ادراكها شأن النفس أن تدركه
فان هذه الأقاويل وأمثالها ينظر من أمرها انها ممكنة وانما تحتاج الى أدلة وانما يتطرق اليها المكائيات
كثيرة متعاقبة فهذا آخر ما يشاهد في تعريف الأقاويل التي وقعت في هذا الكتاب في المسائل
الالهية وهي معظم ما في هذا الكتاب ثم نقول بعد هذا ان شاء الله تعالى في المسائل الطبيعية (قال أبو
حامد) أما الملقب بالطبيعيات فهو علوم كثيرة تذكر أقسامها الى قوله وانما يتطرق اليها المكائيات هذه
العلوم في أربع مسائل (قلت) أما ما ههنا من أجناس العلم الطبيعي المتأنيسة فمصحح على مذهب
ارسطاطا ليس وأما العلوم التي عددها على أنها فروع له فليست كما عددها أما الطب فليس هو من العلم
الطبيعي وهو صنعة تؤخذ مبادئها من العلم الطبيعي لان العلم الطبيعي نظري والطب عملي واذا تكلمنا
في شئ مشترك للعلمين فنحن جاهلين في شئ مشترك في تكلمنا في الصحة والمرض وذلك ان صاحب العلم الطبيعي ينظر
في الصحة والمرض من حيث هما من أجناس الموجودات الطبيعية والطبيب ينظر فيهما من حيث
يحفظ أحدهما ويبطل الآخر أعني انه ينظر في الصحة من حيث يحفظها وفي المرض من حيث يزيله
وأما علم أحكام النجوم فليس هو أيضاً منها وانما هو علم يتقدمه المعرفة بما يحدث في العالم وهو من نوع
الزجر والسكاهة ومن هذا الجنس أيضاً علم الفراسة الان علم الفراسة هو علم بالامور والخفية الحاضرة
للاستنباط وعلم التعبير هو أيضاً من نوع علوم تقدمه المعرفة بما يحدث في العالم وهو من نوع
لانظر يا ولا علمياً وان كان قد يظن به انه ينتفع به في العمل وأما علوم الطب فليست هي باطله فانه ليس
يمكن ان وضعنا ان للنصب الفلكية تأثيراً في الامور المصنوعة أن يكون ذلك التأثير لها في المصنوع
لأن يتعدى تأثير ذلك المصنوع الى شئ آخر خارج عنه وأما علوم الحيل فهي داخلية في باب التعجب
ولامدخل لها في الصنائع النظرية وأما الكيمياء فصناعة مشكوك في وجودها وان وجدت فليس
يمكن أن يكون المصنوع منها هو المطبوع بعينه لان الصناعة قصارها الى ان تشبه بالطبيعة ولا تبلغها
في الحقيقة وأما هل يفعل شيئاً يشبه في الجنس الامر الطبيعي فليس عندنا ما يوجب استحالة ذلك ولا
امكانه والذي يمكن أن يوقف منه على ذلك هو طول التجربة مع طول الزمان وأما المسائل الاربع التي
ذكر فحينئذ كرواحدة واحدة منها (قال أبو حامد) المسألة الاولى حكمهم الى قوله ولنخض في المقصود
(قلت) أما الكلام في المحجزات فليس فيه لاقدماء من الفلاسفة قول لان هذه كانت عندهم من الاشياء
التي لا يجب ان يتعرض للفحص عنها وتجهل مسائل فانها مبادئ الشرائع والفاحص عنها والمشكك
فيها يحتاج الى عقوبة عندهم مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة مثل هل الله تعالى
موجود وهل السعادة موجودة وهل الفضائل موجودة وأنه لا يشك في وجودها وان كيفية وجودها

١٦ - تمهات - ابن رشد
تقبضها الملائكة بأمر الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل
ولا تلتخط بالتراب ولا يحصل منها النبات والثمار والحبوب ومنها الوهميت الاعادة بالتفسير المذكور ليعلم أن يكون الانسان من غير آب
وأم والتالي باطل فالقدم مثله أما الشرطية فظاهرة وأما بطلان التالي فلانه لو جاز ذلك في الجملة لجاز في كل انسان تراه أن يكون تكوته
لامن الاب والام وذلك سفسطة ظاهرة وأيضاً نحن نعلم بالضرورة أن العناصر مالم تستحل في الاطوار بان تصير نباتاً ثم كلاً الحيوان

ثم ياكله الانسان أو نباتا صالحا لأن يكون غذاء الانسان شيئا كاه ويستمر فيه يمدحهم من حيث يقع في ربح آدمية ثم يصير فيها ممتعة ثم
 علاقة لا يصير انسانا (والجواب) اننا لانسلم بطلان الثاني (قوله) أولا لجواز ذلك في الجملة بخلاف كل انسان نراه (قلنا) ان أيد بالجواز في قوله
 لجواز في كل انسان نراه الامكان الذاتي قسما ولا سفسطة وان ار يد تردد الذهن فمنوع فان النفس قد علمت بالعادة ان الاناسي الموجودة
 الآن اغاثت كقوت من الاب ١٢٢ والام فاذا حرق الله تعالى العادة بما يجاده من غير أب وأم استلب هذا العلم عن العقل ولا يخلفه

وقوله ثانيا نحن نعلم
 بالضرورة أن العناصر
 ما لم تسهل بان تصير نباتا
 صالحا لان يكون غذاء
 للانسان شيئا كاه ويستمر فيه
 ويصير دما ثم يمتدحهم
 في ربح آدمية ثم يصير فيها
 ممتعة ثم علاقة لا يصير انسانا
 ممنوع بل المعلوم لنا هو
 أن العناصر اذا استحالت
 في الاطوار المذكورة
 تصير انسانا أو مائة لا يكون
 الا بهذا الطريق فلا علم
 لنا به فاعلم هناك طريقا
 آخر أو طرقا متعددة
 لانعلمها لعدم مشاهدتنا
 اياها وقد ورد في بعض
 الاخبار انه يعم الارض مطر
 في وقت البعث قطراته
 تشبهه انطفئ ويختلط
 بالتراب فلا يعد في أن
 يكون في الاسباب الالهية
 أمور جارية بحرق ما ذكر
 فان في خزنة المقدورات
 غرائب وعجائب لا يعلمها
 الا الله تعالى وليس انكاره
 الا كانه كاسائر الامور
 الثابتة الوجود الخفية
 الاسباب كالحجر
 والنير نجات والطاسمات
 ومنها انه لو ثبت المعاد
 الجسماني فاما أن يكون

هو أمر الهي مجهز عن ادراك العقول الانسانية والعادة في ذلك ان هذه هي مبادئ الاعمال التي يكون بها
 الانسان فاضلا ولا سبيل الى حصول العلم الا بعد حصول الفضيلة فوجب أن لا يتعرض للفحص عن
 المبادئ التي توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة واذا كانت الصنائع العملية لازمة بالابواب
 ومصادرات بتسليم العلم أولا فاحرى أن يكون ذلك في الامور العلمية وأما ما حكاه في اثبات ذلك عن
 الفلاسفة فهو قول لا أعلم أحدا قال به الا بن سينا واذا صح الوجود وأمكن أن يتغير جسم عماليس
 بجسم ولا قوة في جسم تغير استحالة فان ما أعطى من ذلك السبب الممكن اذ ليس كل ما كان ممكنا في
 طبيعته بقدر الانسان ان يفعله فان الممكن في حق الانسان معلوم وأكثر المكاتب في أنفسها ممتعة
 عليه فيكون تصديقي النبي أن يأتي بالخارق وهو ممنوع على الانسان يمكن في نفسه وليس يحتاج في ذلك
 ان تضع ان الأمور الممتعة في العقل ممكنة في حق الانبياء واذا تأملت المجزئات التي صح وجودها
 وجدتها من هذا الجنس وأينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقا من طريق السماع
 كانهقلاب العصا حية وانما ثبت كونه مجهزا بطريق الحس والاعتبار بكل انسان وجد ويوجد الى يوم
 القيامة وبهذا فاقبت هذه المجزئة سائر المجزئات فليكتف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسئلة
 وليعرف أن طريق الخواص في تصديقي الانبياء طريق آخر قد نبه عليه أبو حامد في غير ما موضع
 وهو العمل الصادر عن المصلحة التي فيها سمي النبي نبيا الذي هو الاعلام بالغيوب ووضع الشرائع
 الموافقة للحق والمفيدة من الاعمال ما فيه سعادة جميع الخلق وأما ما حكاه في الرؤيا عن الفلاسفة فلا
 أعلم أحدا قال به من القدماء الا بن سينا والذي يقول القدماء في أمر الروح والرؤيا انها هو عن الله
 تعالى بتوسط موجود روحاني ليس بجسم وهو ما ذهب العقل الانساني عندهم وهو الذي يسميه الخذاق
 منهم العقل الفعال ويسمى في الشريعة ما كلفه تعالى ما قاله في المسائل الاربع (المسئلة الاولى) قال
 أبو حامد الاقتران بين مانعة قدرة الى قوله والكلام في هذه المسئلة ثلاث مقامات (المقام الاول) أن
 يدعى النقص الى قوله الى غير ذلك من الاسباب (قلت) اما انكار وجود الاسباب الفاعلة التي تشهد
 في المحسوسات فقول سفسطائي والمتكلم بذلك اما جاحدا بلسانه لما في جنانة واما منقادا لشبه سفسطائية
 عرضت له في ذلك ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل وأما ان هذه
 الاسباب مكتفية بنفسها في الافعال الصادرة عنها أو بما تتم أفعالها بسبب من خارج اما مفارق واما
 غير مفارق فأمر ليس معروفا بنفسه وهو مما يحتاج الى بحث وتخص كثير وان أفواه هذه الشبهة في
 الاسباب الفاعلة التي يحس أن بعضها يفعل بعضها موضع ما ههنا من المفعولات التي لا يحس فاعلها
 فان ذلك ليس بحق فان التي لا تحس أسبابها انما صارت مجهولة ومطلوبة من انما لا تحس لها أسباب
 فان كانت الاشياء التي لا تحس لها أسباب مجهولة بالطبع ومطلوبة فيما ليس بمجهول فأسبابه محسوسة
 ضرورة وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه والمجهول فإني أتى به في هذا الباب مغالطة
 سفسطائية وأيضا إذا يقولون في الاسباب الذاتية التي لا يفهم الموجودات البقية معها فانه ليس من
 المعروف بنفسه أن الاشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الافعال الخاصة بموجود موجود وهي التي
 من قبلها اختلفت ذوات الاشياء وأسمائها وحدها فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن
 له طبيعة تخصه ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد وكانت الاشياء كلها شيئا واحدا

عودا لأرواح الى الابدان في عالم العناصر وهو القول بالتناسخ وانه باطل أو في عالم الافلاك وهو وجوب الخلق ولا
 للافلاك وهو محال لانه لو صح انخراقها التحركات الاجزاء المتحركة عن مواضعها غدا لنفوذ الخارق فيها بالحركة المستقيمة وتحركت الى
 مواضعها عند خروج الخارق عنها بالحركة المستقيمة أيضا وهي ممنوعة على الافلاك لانها لا تكون الا عن الجهة أو الى الجهة فتركب

الجهة محددة لها لا بد أن ثبت أن الجهة إنما تتحدد بها أوقى عالم آخر وهو أيضا باطل لامتناع وجود عالم آخر سوى هذا العالم أدل وجد
عالم آخر يحصل في ذلك العالم جهات مختلفة والجهات المختلفة لا تتحدد إلا بالحيط والمركز والحيط يجب أن يكون بسيطا والبسيط
لا بد أن يكون شكله الكره فيجب أن يكون ذلك العالم كره أيضا فيعرض بينهما خلاصا سواء كانتا متلاقيتين أو متمايزتين إذا لم تكن
لا تتلاقيان الأعلى نقطة واحدة وهو محال وأيضا لو كان في الوجود عالمان ليكان في كل ١٢٣ واحد منهما أرض وماء وهواء ونار

فيلزم أن يكون للأجسام
المتفصلة الحقائق أمكنة
مختلفة الطباع أو يكون
هناك قسرا ثم وكل منهما
مستحيل (والجواب) لأنهم
أن القول بإعادة الأرواح
إلى الأبدان في عالم العناصر
قول بالتناسخ وإنما يكون
تناسخا لوقائعا عاداتها في
أبدان أخرى ولا نسلم امتناع
التخراق الأفلاك فإن
الدليل الذي عسكوا به على
تقدم برغامة إنما يدل على
امتناع التخراق في محدد
الجهات الذي هو الأفلاك
الاعظم لا في سائرهما ولا
نسلم أيضا امتناع وجود
عالم آخر سوى هذا العالم
فإن ما ذكر في بيان امتناعه
من المقدمات غير مسلم
عندنا فإنا لا نسلم أن
اختلاف الجهات إنما
يحصل بالجسم المحيط ولم
لا يجوز أن يكون بالفاعل
التخار ولا نسلم أن المحيط
يجب أن يكون بسيطا ولا
نسلم امتناع الخلاء وما ذكر
من الدليل على امتناعه
فغير تام على ما عرف في
موضع ولو سلم امتناع
الخلاء لم يكن الخلاء إنما
يلزم لو لم يكن وجود العالمين

ولا شيئا واحد إلا ذلك الواحد يستل عنه هل له فعل واحد يخصه وانفعال يخصه أو ليس له ذلك فإن
كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة وإن لم يكن له فعل يخصه واحد فالواحد
ليس بواحد وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لم
العدم وأما هل الأفعال الصادرة عن موجود موجود ضرورة الفعل فيما شأنه أن يفعل فيه أو هي
أكثرية أوقى الامران جميعا فطوب يستحق الفحص عنه فإن الفعل والافعال الواحد بين كل شيئين
من الموجودات إنما يقع باضافة ما من الإضافات التي لا تنهاى فقد تكون اضافة تابعة لاضافة ولذلك
لا يقطع على أن النار إذا ذابت من جسم حساس فعلت ولا بد لأنه لا يعد أن يكون هناك موجود يوجد
له إلى الجسم الحساس اضافة تعوق تلك الاضافة الفاعلة للتأثير مثل ما يقال في حجر الطاق وغيره لكن
هذا ليس بوجوب سلب النار صفة الاحراق مادام باقية لها اسم النار وحدها وأما أن الموجودات المحدثة
لها أربعة أسباب فاعل ومادة ومصور وغاية فذلك شيء معروف بنفسه وكذلك كونها ضرورية في
وجود المسببات وبخاصة التي هي جزء من الشيء المسبب أعني التي سماها قوم مادة وقوم شرط ومخلا
والتى يسميها قوم صورة وقوم صفة نفسية والمتكلمون يعترفون بأن ههنا شرطا هي ضرورية في حق
المشروط مثل ما يقولون أن الحياة شرط في العلم وكذلك يعترفون بأن الاشياء حقائق وحدود وانها
ضرورية في وجود الموجود ولذلك يطررون الحكم في ذلك في الشاهد والغائب على مثال واحد
وكذلك يفعلون في الواحى اللازمة لجوهر الشيء وهو الذى يسمونه الدليل مثل ما يقولون أن الاتفاق
في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلا وكون الموجود مقصودا به غاية فيما يدل على أن الفاعل له
عالم به والعقل ليس هو شيئا أكثر من ادراك الموجودات بأسبابها وبه يعترف من سائر القوى المدركة
فنرفع الأسباب فقد رفع العقل وصناعة المنطق فنضعه مكان ههنا أسبابا ومسببات وأن المعرفة
بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعالم ورافع له فإنه
يلزم أن لا يكون ههنا شيء معلوم أصلا علميا حقيقة فيما بل إن كان فظنون ولا يكون ههنا برهان ولا حدا أصلا
وترفع أصناف المحولات الذاتية التى تألف البراهين ومن يضع أنه ولا علم واحد ضرورى يلزمه أن
لا يكون قوله هذا ضروريا وأما من يسلم أن ههنا أشياء بهذه الصفة وأشياء بهذه الضرورية وتحكم
النفس عليها حكما ظاهريا توهم أنها ضرورية وليست ضرورية فلا ينكر الفلاسفة ذلك فإن سموا مثل
هذا إعادة جاز والافادرى ما يريدون باسم العادة هل يريدون أنها إعادة الفاعل أو إعادة الموجودات
أو إعادةنا عند الحكم على هذه الموجودات ومحال أن يكون لله تعالى عادة فإن العادة ملكة كنسبها
الفاعل فوجب تكرار الفعل منه على الأكثر والله عز وجل يقول وإن تجد لسنة الله تبديلا وإن
تجد لسنة الله تحولا وإن أرادوا أنها الموجودات فالعادة لا تكون إلا لذى نفس وإن كانت في غير ذى
نفس فهي في الحقيقة طبيعة وهذا غير ممكن أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضى الشيء أما
ضروريا وأما أكثر يا وأما أن يكون عادة لنا في الحكم على الموجودات فإن هذه العادة ليست شيئا أكثر
من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلا وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة فهو
لفظ مجرأ إذا حقه لم يكن تحت معنى إلا أنه فعل وضعى مثل ما نقول جرت عادة فلان أن يفعل كذا

بحيث لا يكون بينهما جسم أو كان وجود العالم الآخر مع وجود هذا العالم وكل منهما منوع فإنه يجوز أن يكون الأفلاك الأقصى عاقيه
من الأفلاك والعناصر مركزا في شئ فلك آخر ويكون في شئ ذلك العلك ألف ألف كرة كل منها مثل الملك الأقصى عاقيه من
الأفلاك والكواكب والعناصر فإن العقل البشري به غير واقفة الأعلى القليل من أحوال المخلوقات ومن حاول تقدير ملك الله تعالى
أولها كونه بكمال عقده فقد ضل ضلالا مبينا ويجوز أيضا أن يعدم الله تعالى هذا العالم ويوجد ببدله عالما آخر وامتناع اعدام العالم

بالكلية مبنية على قدمه وقد عرفت في اسبق ضعف ادلتهم في ذلك وعلى هذين الوجهين لا يلزم من وجود عالمين شكل كل واحد منهما كره وجود ذلك ولا نسلم انه يلزم ان يكون للأجسام المتفقة الحقيقة أمكنة مختلفة بالطبع وانما يلزم لو كان كل واحد من عنصر أحد العالمين مساويا في الحقيقة لعنصر العالم الآخر وذلك ممنوع فانه يجوز ان يكون نارا أحد العالمين وان شاركت نارا العالم الآخر في الحرارة واليبوسة والبعد عن المركز ١٢٤ والقرب الى المحيط لكنهما يكونان مختلفين في الصورة المقومة المستلزمة لاختلافهما في

المهنية والحقيقة فان الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزومات وكذلك القول في العناصر الثلاثة الباقية ولو سلم اشتراكها في الصورة المقومة لمكن لا يلزم منسب الاتحاد في الحقيقة لجواز اختلافهما في الحقيقة حيث نذكر لاختلافهما في المهيولى ومنها أنه لو ثبت المعاد الجسماني فاما أن نفسى وتموت تلك الابدان كالابدان التي في النشأة الاولى والقائون بالمعاد الجسماني لا يقولون به أو تبقى مؤبدة وذلك محال لان بقاءها مؤبدة انما يتصور اذا كانت القوى البدنية مفيدة اثر اغبر من متناه في المدة وذلك مستحيل لانها قوة جسمانية وكل قوة جسمانية لا تفيد اثر اغبر منتهى لا بحسب المدة ولا بحسب العدة أى القوة الحالية في الجسم لا تقوى أن تفعل ذلك في زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا أو متعددا ولا أن تفعل عددا غير متناه سواء كان زمانه

وكذا يرون انه يقع في الاكثر وان كان هذا كذا كانت الموجودات كلها موضعية ولم تسكن هنالك حكمة أصلا من قبلها ينسب الى الفاعل أنه حكيم فكيف قلنا لا ينبغي ان يشك في أن هذه الموجودات قد تفعل بعضها بعضا ومن بعض وانما ليست مكتنفة بانفسها في هذا الفاعل بل بفاعل من خارج فله شرط في فعلها بل في وجودها فضلا عن فعلها وأما ما حو هذا الفاعل أو الفاعلات ففيه اختلاف الحكماء من وجه ولم يختلفوا من وجه وذلك انهم كلهم اتفقوا على ان الفاعل الاول برئ عن المسادة وان هذا الفاعل فله شرط في وجود الموجودات وفي وجوداته فلهما وان هذا الفاعل يتناول فعله هذه الموجودات بواسطة مفعول له وهو غير هذه الموجودات فبعضهم جعله الفلك فقط وبعضهم حمل مع الفلك موجودا آخر برئ عما من المهيولى وهو الذي يسمى واهب الصور والنقص عن هذه الآراء ليس هذا موضعه وأشرف ما تنحصر عنه الفلاسفة هو هذا المعنى فان كنت ممن تشبهت الى هذه الحقائق فاسلك الى الامر من بابه وانما وقع اختلافهم في حدوث الصور الجوهرية وبخاصة النفسانية لانهم يقدرون ان ينسبوا هذه الى الحار والبارد والرطب واليابس التي هي أسباب ما تحدث ههنا من الطامثع عندهم وتفسد والذهر بهم الذين ينسبون كل ما يظهر ههنا بما ليس له سبب ظاهر الى الحار والبارد والرطب واليابس ويقولون ان عند ما تخرج هذه الاسطقسات امتزاجا ما تحدث هذه الاشياء على أنها تابعة لتلك الامزجة مثل ما تحدث الألوان وسائر الاعراض وقد عنيبت الفلاسفة بالرد على هؤلاء (المقام الثاني) مع من سلم الى قوله ولا ذلك ممكن (قلت) ان من زعم من الفلاسفة أن هذه الموجودات المحسوسة ليست فاعلة بعضها في بعض وانما الفاعل لها مبدء من خارج فهو لا يقدر ان يقول ان الذي يظهر من فعل بعضها في بعض هو امر كاذب بالكل والى كن يقول انها تفعل بعضها في بعض استعدادا لقبولها الصور عن المبدء الذي من خارج وانما كمن استأعلم أحد اقال بهذا من الفلاسفة على الاطلاق وانما قالوا ذلك في الصورة الجوهرية وأما الاعراض فلا فانهم كلهم متفقون على ان الحرارة تفعل حرارتها مثلها وكذلك سائر الكيفيات الاربع لمكن من حيث تحفظ بها حرارة النار الاسطقسية والحرارة التي تصدر من الاجرام السماوية وأما ما نسبته الى الفلاسفة من أن المبادئ المعارضة تفعل بالطبع لا بالاختيار فلم يقل به أحد يعتقد به بل كل ذي علم فاعل عندهم باختياره لمكن موضع الفضيلة التي هنالك لا يصدر عندهم من الضدين الا فضلها ما واختيارها ليس بشئ بكل ذواتها اذ كان ليس لذواتها نقص وأما ما نسبته من الاعتراض على معجزة ابراهيم عليه السلام فنشئ لم يقله الا الزنادقة من أهل الاسلام فان الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع وفاعل ذلك عندهم محتاج الى الادب الشديد وذلك انما كانت كل صناعاتها مبادئ وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ولا يتعرض لها بشئ ولا باطلا كانت الصناعة العلمية الشرعية أخرى بذلك لان المشي على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم ليس في وجود الانسان بما هو انسان بل وبما هو انسان عالم ولذلك يجب على كل انسان ان يسلم مبادئ الشرعية وان يقلد فيها ولا يبدع من هذا الواضع لها فان عجزها والمناظرة فيها مبطان لو جود الانسان ولذلك وجب قتل الزنادقة فالذي يجب ان يقال فيها ان مبادئها هي أمور الهية تفوق العقول الانسانية فلا بد أن يعترف بها مع جهل أسبابها ولذلك لا تجد أحدا من القدماء تكلم في المعجزات مع انتشارها وظهورها في العالم لانها

متناهية أو غير متناه لان التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى ان كل ما كان أكبر كان تحريك مبادئ القاسر له أضعف ليكون معاوقته وممانعته أكثر وأقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير أقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم بقوة جسمان مبداهما غير متحرك بكمجهما آخرهما لا بحسب الطبيعة وأكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدء ابعينه لزم أن يتفاوتت منه حتى حركه الجسمين بان تكون

حركة الاصغر أكثر من حركة الأكبر لكون المداورة فيه أقل في الطول ورة تنهش حركة الأكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما
تزيد على حركة الأكبر بقدر زيادة مقدارها على مقدار الاصغر اذا لمفر وض انه لا تتفاوت الا بذلك وانما تأثير الطبيعة يختلف باختلاف
الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم أعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه أقوى وأكثر تأثيرا لان القوى الجسمانية المتشابهة انما تختلف
باختلاف محالها في الصغر والأكبر لكونها مهيمنة بتجزئتها وانما في قبول الحركة فالصغير ١٢٥ والأكبر متساويان لان ذلك للجسمية

وهي فيه ماعلى السوية فاذا
فرضنا حركة الاصغر
والأكبر بالطبع مع من مبدأ
معين لزم التفاوت في الجانب
الأخر ضرورة ان الجسم
لا يقوى على ما يقوى عليه
الكل فتقطع حركة الصغير
ويلزم منه انتهاء حركة
الأكبر اكونه ماعلى نسبة
جسمه (والجواب) أن
يقال لانسلم ان بقاها
مؤبدة محال (قوله) لانه
انما يتصور اذا كانت
القوى البدنية تفيد أثرا
غير متناسا في المدة) معنى
على تأثير القوى البدنية
في الافعال المترتبة عليها
وذلك ممنوع فانه لا تأثير
للقوى الجسمانية عندنا
أصلا في الافعال المترتبة
عليها وانما الشكل بخلاف
الله تعالى وليس لهم على
تأثير تلك القوى في تلك
الافعال دليل يعتد به كما
عرفت سابقا ثم نسلم أن
لها تأثيرا في تلك الافعال
فلانسلم استحالة أن تفيد
القوى البدنية أثرا غير
متناسا في المدة والعلة وما
ذكره من الدليل عليه
قد فوجأ أما أولا فلا تت
بالقوة الفاعلة

مبادئ تثبت الشرائع والشرائع مبادئ الفضائل ولا فيما يقال فيها بعد الموت فاذا نشأ الانسان على
الفضائل الشرعية كان فاضلا بلا طلاق فان تبادى به الزمان والسعادة الى أن يكون من العلماء
الراغبين في العلم ففرض له انما ويل في مبداء من مبادئها فيجب عليه أن لا يصح بذلك التأويل وان
يقول فيه كما قال تعالى والراغبون في العلم يقولون أماناه هذه حدود الشرائع وحدود العلماء (قال أبو
حامد والجواب له مسل كان الى قوله مع وجود الملافة) قلت الذي وضعه هنا انه قد ثبت ايها
للخمس هو الذي يدافع به الخمس ويقول لا دليل عليه وهو ان الفاعل الاقل يفعل الاحراق دون واسطة
خلقها لتكون في النار فان دعوى مثل هذا يدفع الحس في وجود الاسباب والمسببات فلا يشك أحد
من الفلاسفة في ان الاحراق الواقع في القطن من النار مثلا ان النار هي الفاعلة له ان كان لا يطلق بل
من قبل مبداء من خارج هو شرط في وجود النار فملا عن احراقها وانما يحتفلون في هذا المبدأ ما هو
هل هو مفارق أو هو واسطة بين الحادث والمفارق سوى النار (قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة في جواب فقال والجواب
ان نقول الى قوله الا تنسج محض) قلت أما اذا سلم المتكلمون ان الأمور المتقابلة في الموجودات
ممكنة على السواء وانها كذلك عند الفاعل وانما يخص أحد المتقابلين ارادة فاعل ليس لارادته
ضابط يجري عليه لادائما ولا في الأكثر فكل ما لزم المتكلمين من الشناعات يلزمهم وذلك ان العلم
اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه فادالم يكن في الموجودات الامكان المتقابلين في حق القابل
فليس ههنا علم ثابت لشي أصلا ولا طرفه عين اذ فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطا على الموجودات
مثل الملك الجائر وله المثل الأعلى الذي لا يعارض عليه شيء في ملكه ولا يعرف منه قانون يرجع اليه
ولا عاده فان أفعال هذا الملك يلزم أن تكون مجهولة بالطبع واذا وجد دعته فعل كان استمرارا فان
وجوده في كل آن مجهول بالطبع وانفصال أبي حامد من هذه المحالات بان الله تعالى لو خلق لنا علما
بان هذه المسكيات لاتقع الا في أوقات مخصوصة كأنك قلت وقت المعجزة ليس بانفصال صحيح وذلك ان
العلم المخبر لوقوعنا انما هو ابتدائي تابع لطبيعة الموجد فان الصادق هو ان يعترف في الشيء أنه على
الحال التي هو عليها في الوجود فان كان لنا في هذه المسكيات علم في الموجودات الممكنة حال هي التي
يتعلق بها علمنا وذلك اما من قبل أنفسها أو من قبل الفاعل أو من قبل الأمرين وهي التي يعبرون عنها
بالعادة واذا استحال وجود هذه الحال المسماة عادة في الفاعل الأول فلم يبق ان تكون الا في الموجودات
وهذه هي التي يعبر عنها كما قلنا الفلاسفة بالطبيعة وكذلك علم الله تعالى بالموجودات وان كان علة لها
فهو أيضا لازمة لعلمه ولذلك لم ان يقع الموجد على وفق علمه فالعلم قد دوز يد مثلا ان وقع للشي من
قبل اعلام الله له فالسبب في وقوعه على وفق العلم ليس شيئا أكثر من كون طبيعة الموجد تابعة للعلم
الازلي فان العلم بما هو علم لا يتعلق بما ليس له طبيعة محسوسة وعلم الخالق هو السبب في حصول تلك
الطبيعة للموجد الذي هو بها متعلق بخلافنا نحن بالمسكيات انما هو من قبل جهلنا بهذه الطبيعة التي
تتضمن له الوجود وعدمه فانه لو كانت المتقابلات في الموجودات على السواء من قبل أنفسها ومن
قبل الاسباب الفاعلة لها ان كان يلزم اما ان لا توجد أو توجد وعدمها اذا كان ذلك كذلك

فانما يترك اجرامها تحركا غير متناهية عندهم مع كونها جسمانية لان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تستند الى تعاقب
تكون محركاتها مجردا لان نسبة التعقل الكلي الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يحصل به ارادة وجود بعضها
والا يلزم الترتيب بالمرجح بل لا بد لتلك الحركات الجزئية من ادراك جزئية يترتب عليها ارادات جزئية والادراك لا يتردد الا لان
الاي القوى الجسمانية فيكون محركاتها جسمانية لا تنهاى حركتها (فان قلت) المبادئ الخمس بل الاقلال هي نعم

أدراكها الجبريات لما كان بواسطة نفوسها الطبيعية في اجرامها كانت واسطة في صدور تلك الأفعال عن النفوس المجردة فلم تكن القوة الجسمانية مؤثرة تأثيرا غير متناه فلا ينتقض الدليل بها (قلت) المباشر الأقرب للحركات العقلية عندهم هو القوى الجسمانية الطبيعية في اجرام الافلاك لانفسها المجردة الآن مباشرتها لها في بواسطة انفعالات غير متناهية من المبدأ المتعارف فانهم ذهبوا الى انه يتجدد في القوة الجسمانية ١٢٦ أمور متصلة غير فارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لاعلى انها

يصدر عن تلك القوة لو قدرت بل على انها تفعل ثماعن ذلك التحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها بالتحريكات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بواسطة الانفعالات الغير متناهية هي صورة النقص لانه يمكن أن يقال لو صح الدليل المذكور لم تجز القوى كات الغير المتناهية من قوة جسمانية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية أيضا فانه اذا فرض أن كل القوة تحرك جسمها بواسطة الانفعالات حركات غير متناهية من مبدأ مقروض وبعضها يحرك جسمها آخر من ذلك المبدأ أيضا بواسطة الانفعالات ثم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة أن الجسم لا يقوى على ما يقوى عليه لكل فتقطع الحركة لحاصلته منه فلم يزل انقطاع حركة كل القوة أيضا فان قيل هذا القصد اغايتم لو كان جزء القوة مستعدا لتلك الانفعالات الواردة الى جميع القوة وهو ممنوع لنا هذا الدليل اغايتم القوة البسيطة المتشابهة

فلا بد ان يبرح أحد المتقابلين في الوجود والعلم بوجود تلك الطبيعة التي توجب أحد المتقابلين على التحصيل والعلم المتعلق بها هو ما العلم المتقدم عليها وهو العلم الذي هي معلولة عنه وهو العلم القديم أو العلم التابع لها وهو العلم الغير القديم والوقوف على الغيب ليس هو شياً أكثر من الاطلاع على هذه الطبيعة وحصول العلم لانها ليس عندنا دليل بتقديم علمها الذي يسمى للناس رؤيا ولا انبيا وحيا والارادة اللازمة والعلم الأزلي هي الموجهة في الموجودات لهذه الطبيعة وهذا هو معنى قوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وهذه الطبيعة قد تكون واجبة وقد يكون حدوثها على الاكثر والمنامات والوحي كما قلنا انما هو اعلام لهذه الطبيعة في الموجودات الممكنة والصنائع التي تدعى بتقديم المعرفة بما يوجد في المستقبل انما عندها آثار نزرعة من آثار هذه الطبيعة وان الخلقه أو كيف شئت ان تسميها أعني المحصلة في نفسها التي يتعلق بها العلم (قال أبو حامد) المسلك الثاني وفيه الخلاص الى قوله ولا تتبين باسحالة القسم الثاني كما سبق (قلت) لما رأى أن القول بان ليس للاشياء صفات خاصة ولا صور عنها يلزم الأفعال الخاصة بوجوده وجوده وهو قول في غاية الشناعة وخلاف ما عقله الانسان سلمه في هذا القول ونقل الانكار الى موضعين أحدهما انه قد يمكن ان توجد هذه الصفات للموجود ولا يوجد لها تأثير فيما جرت به عاداته ان يؤثر فيه مثل النار مثلا فانه يمكن ان توجد الحرارة لها ولا تحرق ما يدنو منها وان كان شأنه ان يحترق اذا دنت منه النار والموضع الثاني انه ليس للصورة الخاصة بوجوده وجود ماددة خاصة فاما القول الأول فانه لا يبعد ان تسلمه الفلاسفة له وذلك ان أفعال الفاعلين ليس صدور الأفعال عنها ضروريا بل يمكن أن لا يكون لها من خارج فلا يمنع ان تقتصر النار بالقطن مثلا في وقت ما فلا تحرقه ان وجد هذا لك شئ ما اذا قارن القطن صار غير قابل له للاحراق كما يقال في النطق مع الحيوان فاما ان المواد شرط من شروط الموجودات ذوات المواد فشي لا يقدر المتكلمون ان ينفوه وذلك كما يقول أبو حامد لافرق بين نقيض الشيء وانما معه أو نقيض بعضه وانما معه ومثي كان قوام الاشياء من صفتين عامة وخاصة وهي التي تدل عليها الفلاسفة باسم الحد المركب عندهم من جنس وفصل فلا فرق في ارتفاع الموجودات ارتفاع إحدى هاتين الصفتين * مثال ذلك ان الانسان لما كان قواه بصفتين احدهما عامة وهي الحيوانية ومثلا والثانية خاصة وهي النطق فانه كما اننا اذا رفعنا منه انه ناطق لم يبق انما انما كذلك اذا رفعنا عنه انه حيوان وذلك ان الحيوانية شرط في النطق ومثي ارتفاع الشرط ارتفع المشرط فلا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذا السبب الا في أمور جزئية ترى الفلاسفة ان الصفات العامة فيها شرط كالصناعات الخاصة ولا يرى ذلك المتكلمون مثل الحرارة والرطوبة هي عند الفلاسفة من شرط الحياة في الحي الفاسد لكونها أعم من الحياة كحال الحياة مع النطق والمتكلمون لا يرون ذلك ولذلك ما قسمهم يقولون ليس من شرط الحياة عندنا الهيئة والعلة وكذلك التشكيل عندهم شرط من شروط الحياة الخاصة بالموجود ذي الشكل وذلك انه لو لم يكن شرط الا يمكن أحد الأمرين اما ان توجد الخاصة بالحيوان ولا يوجد فعلها أصلا واما ان لا توجد مثال ذلك ان المدهى عندهم ألة الأفعال التي بها يصدر عن الانسان الأفعال العقلية مثل الحكمة وغير ذلك من الصنائع فان أمكن وجود الفعل في الجاد أمكن ان يوجد فعله الصادر عنه مثل ما لو أمكن ان توجد حرارة عن غير أن تسخن ما شأنه ان يسخن منها وكل موجود عندهم له كمية محدودة وان كان

ايفيكون جزء القوة مستعدا لما يرد على الكل من الانفعالات والالم تكن متشابهة الأجزاء ثم انهم لما جوزوا لها الجسمانية محدودة غير متناهية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية التي تحصل لها من المبادئ المتعارفة فلم لا يجوز أن تكون (واما ان) يفيض علم العقل المتعارف ابد او يحصل لها انفعالات غير متناهية فتقوى بسبب ذلك على التأثير مدة غير متناهية ازان يكون التفاوت الذي لا يدممه في الحركتين هو التفاوت بالسرعة والطبعان تهكون حركة الاصغر أسرع في

القسمية وأبطأ في الطبيعية من غير انقطاع (لا يقال) الاختلاف في السرعة والبطء يكون متفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام في بل في التفاوت بحسب العدة والمدة (لأننا نقول) اللازم من الدليل هو ثبوت التفاوت بين الحركتين ولم يلزم أن يكون ذلك التفاوت بحسب العدة والمدة حتى يلزم الانقطاع وما المانع من أن يكون ذلك التفاوت بحسب السرعة والبطء واحدا القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت باعتبار آخر (فان قلت) التفاوت بحسب الشدة يستدعي ١٢٧ التفاوت بحسب العدة والمدة وحينئذ

يلزم انقطاع حركة الكبير في القسمية والصغير في القسمية فتكون متناهية فيلزم انقطاع حركة الصغير في القسمية والكبير في الطبيعية وذلك لأنه إذا وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة أي السرعة فاما أن يكون زمانها واحدا أو لا فلي الأولى يقع التفاوت في المدة لأن الأسرع يكون عدد حركاته أكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة (قلت) نعم ان التفاوت بحسب الشدة يستلزم التفاوت بحسب العدة أو المدة كما تقول يجوز أن تكون الحركتان غير متناهيتين في المدة ويكون التفاوت بينهما بحسب الشدة أي السرعة فإذا خزلت حركة الجسمين إلى أجزاء متساوية بحسب المسافة كانت حركة الأسرع أكثر عددا من حركة الأبطأ ولا يلزم منه انقطاع الحركة كما في دورات المعدل وقلك البروج بل انما يلزم ذلك إذا طبقت آحاد أحدها بآحاد الأخرى وذلك بتوقف على اجتماعهما

لما عرض في موجودهم وجود عندهم وله كيفية محدودة أيضا وإن كان لما عرض عندهم وأنه يكون الموجودات عندهم محدودة وزمان بقائهم محدود وإن كان لما عرض أيضا الكثرة محدودة ولا خلاف بينهم أن الموجودات التي تشترك في مادة واحدة أو في المادة التي بهذه الصفة مرة تقبل إحدى الصورتين مرة تقبل مقابلا كما حال عندهم في صور الأجسام البسيطة الأربعة التي هي النار والهواء والماء والارض وأنما الخلاف فيه فيما ليس له مادة مشتركة أو مواد مختلفة هل يمكن أن يقبل بعضها صور بعضها مثال ذلك ما شأنه أن يشاهد غير قابل لصورة ما من الصور الأوساط كثيرة هل يمكن فيه أن يقبل الصورة الأخيرة بلا وساطة مثال ذلك أن الاسطوانات تتركب حتى يكون منها نبات ثم يعتدى منه الحيوان فيكون منه دم ومنى ثم يكون من المني والدم حيوان كما قال سبحانه ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين إلى قوله فتمارك الله أحسن الخالقين فالتكلمون يقولون إن صورة الإنسان يمكن أن تحل في التراب من غير هذه الوساطة التي تشاهدوا الفلاسفة يدفعون هذا ويقولون لو كان هذا ممكنا كانت الحكمة أن يخلق الإنسان دون هذه الوساطة ولما كان خالقها بهذه الصفة هو أحسن الخالقين وأقدرهم وكل واحد من الفريقين يدعي أن ما يقوله معمر وف بنفسه وليس عند واحد منهم دليل على مذهبه وأنت فاستفت قلبك فأنت أكفهم غرضك الذي يجب اعتقاده وهو الذي كلفنا يا الله سبحانه وأياك من أهل الحقيقة واليقين وقد ذهب بعض الإسلام إلى أن الله تعالى يوصف بالقدرة على اجتماع المتقابلين وشبهتهم أن قضى العقل من بابا متناع ذلك انما هو شئ طبع عليه العقل فلو طبع طبعه طبعه بامكان ذلك لما أنكر ذلك ويجوز وهو لا يلزمهم أن لا يكون للعقل طبيعة محصلة ولا للموجودات ولا يكون الصدق الموجود في ثبوتها وجود الموجودات فاما المتكلمون فاستحيوا من هذا القول ولوركيه كان أحفظ لوضعهم من الإبطال الواردة عليهم في هذا الباب من خصوصهم لأنهم يطالبون بالفرق بين ما ثبتوا من هذا الجنس وبين ما نفوه فيسر عليهم بل لا يجدون إلا قويل موهمة ولذلك نجد من خرق في صناعة الكلام قد لجأ إلى تكرار الضرورة التي بين الشرط والمشروط وبين الشئ وحده وبين الشئ وعلمته وبين الشئ ودليله وهذا كله لا يجوز إلا في رأي السفسطائيين فلا معنى له والذي فعل هذا من المتكلمين هو أبو المعالي والقول الكلبي الذي يحمل هذه الشكوك أن الموجودات تنقسم إلى متقابلات وإلى متناسبات فلو جاز أن تفرق المتناسبات لجاز أن تجتمع المتقابلات لكن لا تجتمع المتقابلات ولا تعترف المتناسبات هذه حكمة الله في الموجودات وسننته في المصنوعات ولن تجد لسنة الله تبديلا وبإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلا في الإنسان ووجودها هكذا في العقل الأزل كان علة وجودها في الموجودات ولذلك العقل ليس بمحترف فيمكن أن يخلق على صفات مختلفة كما توهم ذلك ابن حزم (المسئلة الثامنة عشر) في تجزيهم عن إقامة الدليل العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحي إلى قوله ولهم فيها إبراهيم كثيرة برعهم (قلت) هذا كله ليس فيه إلا حكاية مذهب الفلاسفة في هذه القوى وتصويره إلا أنه اتبع فيه ابن سينا وهو يخالف الفلاسفة في أنه يضع في الحيوان قوة غير القوة الخبيثة يسميها وهمية عوض الفكرية في الإنسان ويقول إن اسم الخبيثة قد تطلقه القدماء على هذه القوة وإذا أطلقوه عليها كانت الخبيثة في الحيوان بدل المفكرة

الوجود دفعة في الخارج أو على وجودها في الذهن على سبيل التفصيل وكل منه محال (وأما ثالثا) لأن ما ذكر من الدليل يجري في قوة حالة في جسم لا معاقبة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالمطابخ في الأجسام العنصرية ولم قلتم إن البدنية كذلك ولم لا يجوز أن لا تكون منقسمة بانقسام محالها وإن تكون طبائع بسائط الأبدان معاقبة عن تأثيرات تلك لا تكون نسبة الحركتين في التحريك الطبيعي على نسبة القوتين لأن قوة الكل وإن كانت ضعف قوة الجزء لا يمكن معاقبة الجزء بمعاوق الجزء فيخبر نقصان القوة به نقصان المعاقبة وهذا قد ذكر في ضعفه وجوه أخر لا حاجة للإطناب في ذكرها

نذكرنا (ومنها) ان الابدان الحيوانية مؤلفة من العناصر فلو اعادها الله تعالى فوجب ان يغيرها مائة الف مرة من هذه العناصر والالم يكن ذلك اعادة البدن الذي كان بل احداً من البدن آخر واذا ثبت ان تلك الابدان لا بد ان تكون مؤلفة من العناصر الاربعية فالابدان يحصل فيهما بغير فعل وانفعال حتى يتكون البدن الانساني واذا كان كذلك وجب حصول الموت لاحتمال الحرارة الغريزية والحرارة المتفاضلة من الحركات ١٤٨ النفسانية والبدنية دائماً تعملان في تقليل الرطوبة وقلة الرطوبة تؤدي الى الموت

وكانت في البطن الاوسط من الدماغ وذلك ان الحفظ والذكر هما اثنتان بالفعل واحد بال موضوع والظاهر من مذهب القدماء ان المتخيلة في الحيوان هي التي تقضي على ان الذئب من الشاة عدو وعلى السحرة انها صديق وذلك ان المتخيلة هي قوة ادراكية فالحكم لها من ردة من غير ان تحتاج الى ادخال قوة غير المتخيلة وانما كان يمكن ما قاله ابن سينا لو لم تكن القوة المتخيلة دار كفة لا معنى لزيادة قوة غير المتخيلة في الحيوان وخاصة في الحيوان الذي له صنائع كثيرة بالطبع وذلك ان الخليات في هذه غير مستفادة من الحس وكانها ادراكات متوسطة بين الصور والمعقولات والمتخيلة وقد تلخص امر هذه الصورة في الحس والحسوس فلنخلص عن هذا في هذا الموضوع ونرجع الى النظر فيما يقوله هذا الرجل في معاندة القوم (قال ابو حامد) البرهان الاول قولهم ان العلوم الى قوله وهذا الغير مشكك فيه (قلت) اما اذا اخذت المقدمات التي استعملت الفلاسفة في هذا الباب مهمة فان المعاندة التي ذكر ابو حامد تلزمها وذلك ان قولنا كل ما حل من الصفات في جسم فهو متقسم بانقسام الجسم فانه يفهم منه معنيان احدهما ان يكون حد الجزء من تلك الصفة الخالية في الجزء من الجسم هو حد الكل مثل حال البياض في الجسم المبيض فان كل جزء من البياض الخال في الجسم المشار اليه بوجهه واحد وجميع البياض حد واحد بعينه والمعنى الثاني ان تكون الصفة متعلقة بجسم دون شكل مخصوص وهذه هي ايضا متقدمة بانقسام الجسم لاعلى ان مقدار حد الكل منها والجزء حد واحد بعينه مثل قوة الابصار الموجودة في البصر بل معنى انها تقبل الاقل والاكثر من قبل قبول موضوعها الاقل والاكثر ولذلك كانت قوة الابصار في الاصحاء اقوى منها في المرضى وفي الشباب اقوى منها في الهرم والتي تعجزا تبين القوتين انهما شخصيتان اعني التي تنقسم بالسكينة ولا تنقسم بالماهية اعني انها اما ان تبين واحدة بالحد والمماهية او تنصل والتي تنقسم الى حد ما بالسكينة وهي واحدة بالحد والمماهية ولا تنقسم الى أي جزء اتفق وهذه كانت انما تخالف الاول في الاقل والاكثر وان الجزء الذاهب منه ليس فعله فعل الباقي فان فعل الذاهب من البصر الضعيف ليس بفعل فعل البصر الضعيف ويحتمل ان بان اللون ايضا ليس ينقسم بانقسام موضوعه الى أي جزء اتفق وحد باق بعينه بل تنقسم القسمة الى حدان انقسم اليه فسد اللون وانما الذي يحفظ القسمة دائماً هو طبيعة المتصل بما هو متصل اعني صورة الاتصال فهذه المقدمة اذا وضعت هكذا كانت يدنة بنفسها اعني ان كل ما يقبل القسمة به من النوعين من القسمة فحله جسم من الاجسام وعكسه ايضا بين وهو ان كل ماهو في جسم فهو يقبل الانقسام باحد هذين النوعين من الانقسام واذا صح هذا فمكس نقصه صادق ان كنت تعرف ماهو عكس النقيض وهو ان ما لا يقبل الانقسام باحد هذين الوجهين فليس يحل في جسم واذا اضيف الى هذا ماهو بين ايضا من امر المعقولات السكينة وهو انها ليست تقبل الانقسام بواحد من هذين الوجهين اذ كانت ليست صوراً شخصية فبين انه يلزم عنه ان المعقولات ليس محلها جسم من الاجسام ولا القوة عليها قوة في جسم فلزم ان يكون محلها اقوى وحانية تدرك ذاتها وغيرها واما ابو حامد فلما اخذ النوع الواحد من نوعي الانقسام ونفاه عن المعقولات السكينة عانداً بالقسم الثاني الموجود في قوة البصر وقوة التخيل فاستعمل في ذلك قولاً لاسقراطياً وعلم النفس اغرض واشرف من ان يدرك بصمة من الجدل ومع هذا فانه لم يأت ببرهان ابن سينا على وجهه وذلك ان الرجل اعانني برهانه على ان قال

(والجواب) اننا لانسلم ان البدن مركب من العناصر الاربعية بل هو عنصرنا عبارة عن أجزاء جسمانية يخالف في الله تعالى فيها صفات مخصوصة من الحيوان والعلم والقدرة ولا نقول بالمرآج والفعل والانفعال أصلاً فان ادعيتهم ذلك طالبتناكم بالدلالة القاطعة على محتمل وقصة القرع والانيق لا تدل على تركه منها الجواز ان يكون حصول صور العناصر في أجزاء البدن بعد التفرق والانحلال من غير ان يكون مصوراً بتلك الصور سابقاً ثم سلماً لذلك فلا نسلم ان تأثير الحرارة في الرطوبة لا بد وان يتأدى الى الموت وانما يلزم ذلك لو لم تتمكن العناصر من ابدال ما يتحلل من الرطوبات وهو ممنوع ورد بان القوة الغاذية اما ان تقوى على ابدال ما يتحلل من تلك الرطوبات ولا تقوى عليه واما ما كان يلزم اخذ الرطوبة الغريزية بعد مدة متعديها الى الانتفاض والانحلال بالسكينة اما اذا

لم تقو عليه فلما ذكرناه في الدليل (واما اذا قويت عليه) فلان ما يتحلل من الرطوبة بعد مدة متعديها اكثر مما يتحلل في ابتداء الوجود لان مدة تأثير الحرارة بعد زمان طويل أطول من مدة تأثيرها في ابتداء الوجود فان فعلها حينئذ اقوى من فعلها في ابتداء الوجود لما تقرّر ان المؤثر الضعيف يكون اقوى فعلاً من المؤثر القوي اذا كان له أطول من مدة فعل القوي فكيف عند تساويهما في القوة فيكون التحليل بعد مدة مديدة أكثر من التحليل في ابتداءه

ان المعقولات ان كانت حالة في جسم فلا يخلو ان تحمل منه في شيء غير منقسم أو في منقسم ثم أبطل ان يحمل شيء في غير منقسم من الجسم فلما أبطل هذا بقي ان يكون العقل ان كان يحمل في جسم ان يحمل منه في شيء غير منقسم ثم أبطل ان يحمل من الجسم في شيء منقسم فبطل ان يحمل في جسم أم لا فلما أبطل أبو حامد أحد القسامين قال لا يعد ان تكون نسبة العقل الى الجسم نسبة أخرى وهو مبين أنه ان نسب الى الجسم فليس ههنا الانسبتيان اما نسبته اليه الى يحمل منقسم أو يحمل غير منقسم والذي يتم به هذا البرهان ان العقل ليس له ارتباط بقوة من قوى النفس كما يقول أرسطو في بيان ان العقل مفارق فلنذكر أيضا العناد الثاني الذي أتى به في الدليل الثاني الذي استدلل به الفلاسفة بعد ان تعرف ان أدلتهم ان العقل انتقلت من الصناعة التي تخصها اصارت أعلى مراتبها من جنس الأفعال الجسمية ولذلك كان كنهها هذا الغرض منه اغما هو التوقيف على مقدار الأفعال الجسمية المكتوبة فيه المنسوبة للغير يقين وانظار رأي القولين أحق بان ينسب صاحبه الى التماثل والتناقض (قال أبو حامد) دليل ثان قالوا ان كان الى قوله بل لعدم القدرة (قلت) كان هذا القول ليس ببياناً مفرداً بنفسه وانما هو قديم القول المتقدم وذلك ان القول المتقدم وضع فيه ان العلم ليس ينقسم بانقسام محله وضعا وفي هذا القول تكافؤ بطلانه باستعمال التقسيم فيه الى الانحاء الثلاثة فالمعاندات الاولى هي باقية عليه وانما دخلت عليه المعاندات لانه لم يستوف المعنيين الذين يقال عليهم ما الانقسام الحيواني وذلك انهم لما نفوا عن العقل انقسامه بانقسام محله على النحو الذي تنقسم الاعراض بانقسام محله او كان ههنا نوع آخر من الانقسام الجسماني وهو الموجود في القوى الجسمانية المدركة دخلت عليهم المعاندات من قبل هذه القوى وانما يتم البرهان اذا اتى ههنا النوعان من الانقسام عن العقل وبين ان كل ماله قوام بالجسم فلا بد له من أحد هذين النوعين من الانقسام وقد يشك فيما وجد في الجسم ههنا النوع الآخر من الوجود أعني الذي ليس ينقسم بانقسام موضوعه في الحدس بل هو مفارق لموضوعه أم لا فاننا نرى أكثر أجزاء الموضوع تبطل ولا تبطل ههنا النوع من الوجود أعني الادراك الشخصي فنظن كانه لا تبطل الصورة بطلان الجزاء والجزاء من موضوعها انما ليست تبطل بطلان الشكل وان بطلان فعل الصورة من قبل الموضوع هو سببه بطلان فعل الصانع من قبل الآلة ولذلك ما يقول أرسطو ان الشئ لو كان له عين كعين الشاب لا يبصر كما لا يبصر الشاب بريدانه قد يظن ان الهرم الذي لحق الشيخ في قوة الابصار ليس هو من قبل عدم القوة بل هو من قبل هرم الآلة وبطلان ذلك على ذلك بطلان الآلة أو أكثر أجزائها في النوم والاعمال والسكر والامراض يبطل فيها ادراكات الحواس فانه لا يشك ان القوى ليست في هذه الأحوال كاملة وبهذا يظهر في أكثر الحيوانات التي اذا فعلت بنصفه في تعيش وأكثر النبات هو بهذه الصفة مع انه ليس فيه قوة مدركة فانه كمال في أمر النفس غامض جدا وانما اختص الله به من الناس العلماء الراسخين في العلم ولذلك قال تعالى في حجة في هذه المسئلة للجمهور عند ما سأله بأن ههنا الطور من السؤال ليس هو من أطوارهم في قوله تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا ونسبته الموت بالنوم في هذا المعنى فيه ما استدلال ظاهر في بقاء النفس من قبل ان النفس يبطل فعلها في النوم بطلان آتيا ولا تبطل هي فيجب أن يكون حالها في الموت كحالها في النوم لان حكم الأجزاء واحد وهو دليل مشترك للجميع لا يثق بالجمهور في اعتقاد الحق ومنبه للعلماء على السبيل التي هم في توقف على بقاء النفس وذلك بين من قوله تعالى الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها (قال أبو حامد) دليل ثالث فوالهم ان العلم لو حل في جزء الى قوله الى الجملة (قلت) اما اذا سلم ان العقل ليس ينسب الى عضو مخصوص من الانسان وانه قد قام على ذلك برهان لانه ليس ههنا من المعروف بنفسه فبين انه يلزم عنه أن لا يكون محله جسم من الاجسام وانه ليس يكون قواما في الانسان انه عالم كقولنا انه يبصر وذلك انه لما كان

الوجود (واما اراد القوم
الغذية) فسواء في الوقت
فيما ضرورة تأخذ الرطوبة
الغريزية في الانقراض
وهي غذاء الحرارة الغريزية
فيكون نقصانها سببه
لنقصان الحرارة الغريزية
ونقصان الحرارة الغريزية
سبب لكثرة الرطوبات
الغريزية لان الحرارة
الغريزية اذا ضعفت
ضعفت عن اصلاح
الرطوبات الغريزية
وههنا فتمت كثر لذلك
الرطوبات الغريزية
وكثرة الرطوبات الغريزية
سبب لنقصان الحرارة
الغريزية ولا تزال تتأكد
هذه الأسباب بعضها
بالبعض الى أن يتمشى الامر
الى فناء الرطوبات
الغريزية فتفنى الحرارة
الغريزية لكون
الرطوبات الغريزية مركبة
ومحلها ويحصل الموت
حينئذ بالضرورة ولا يخفى
عليك أن ههنا معنى على
تأثير القوى والطوائع
فيما ترتب عليها من الافعال

و قد عرفت ضعف هذا
البنى فيما سبق فتذكر
والكل عندنا يحتاج الفاعل
المختار فهو زان لا يتقبل
شيء من أجزاء البدن
بالحرارة وان تحلل ل اورد
قد رما تحلل دائما فلا
يلزم الموت ضرورة ومنها
ان المهاد الجسماني على
ما أخبر به الانبياء عليهم
الصلوة والسلام يتضمن
توام الحياة مع دوام
الاحتراق وذلك خارج عن
طور العقل (والجواب)
انا لانسلم خروجه من طور
العقل وانما يلزم ذلك لو
كانت الحياة مشروطة
اعتدال المزاج وهو ممنوع
بل هي صفة بخلقها الله
نعالي في الجسم من غير
شروط بشرط غايته انه
نعالي أجرى عادته بخلقها
عند اعتدال المزاج فاذا
خرف العادات في زمان خرف
لعادة بخلفه ابدون اعتدال
لمزاج واذا لم تكن
شروطية يعلم به بقى الا
لاستبعاد وهو لا يفيد في
مثال هذه المقامات وحكى

بينا بنفسه انه يهوى بعضه مخصوص كان بينا انا اذا نسبنا اليه الابصار مطلقا فانه يجوز على عادة العرب
وغيرها من الأمم في ذلك وأما اذا لم يكن للعقل عضو يخصه فبين ان قولنا فيه عالم ليس هو من قبل
ان جزاء منه عالم لكن كيف ما كان الامر في ذلك هو غير معلوم بنفسه وذلك انه ليس يظهر ان ههنا
عضوا خاصا من عضوه من الاعضاء كالحال في قوة التخييل والفكر والذكر وذلك ان مواضع هذه
معلومة من الدماغ (قال أبو حامد) دليل رابع ان كان العلم الى قوله كما في البهايم (قلت) هذا الذي
حكاه عن الفلاسفة ههنا ليس يلزم عنه الا ان العلم ليس يحل الجسم حلول اللون فيه وبالجمله سائر
الاعراض لانه ليس يحل جسمه أصلا وذلك ان امتناع محل العلم من ان يتقبل الجهل بالشيء والعلم به
يدل ضرورة على امتناعه فان الاضداد لا تحل في محل واحد وهذا النوع من الامتناع يوجد في سائر
الصفات التي هي ادراكات و غير ادراكات والذي يخص محل العلم من القبول انه يدرك المتضادات
معاً في الشيء اوضحه وذلك لا يمكن ان يكون الا بادراك غير منقسم في محل غير منقسم فان العلم
هو واحد ضرورة ولذلك قيل ان العلم بالاضداد علم واحد فهو ذا الحواس والقبول هو الذي يخص
النفس ضرورة لكن قد تبين عندهم ان هذه هي حال الحس المشترك الحاكم على الحواس الخمس
وهو عندهم جسماني فلذلك ليس في هذا دليل على ان العقل ليس يحل جسمه لانا قد قلنا ان الحلول
يكون على نوعين حلول صفات غير مدركة وحلول صفات مدركة والذي عارضهم به في هذا القول صحيح
وهو ان النفس التزويجية لا تنزع الى المتضادات معا وهي مع هذا جسمانية وبسبب العلم احدان
الفلاسفة احتج في هذا على اثبات بقاء النفس الامرانية بقوله وذلك ان خاصية كل قوة غير مدركة
ان لا يجتمع مع ادراكها التقيضان كما ان خاصية المتضادين خارج النفس ان لا يجتمعا في موضوع
واحد فهاذا اشترك فيه القوى المدركة مع القوى الغير المدركة وتختص القوى المدركة انها تحل على
الاضداد المبرجودة معا أي يعلم أحدهما بعلم الثاني وتختص القوى الغير النفسانية انها تنقسم بانقسام
الجسم فتوجد في الأجزاء المختلفة من الجسم الواحد والاضداد معا في جزء واحد والنفس لما كان
محلهما لا ينقسم هذا الانقسام لم يعرض لها ان يوجد فيها التقيضان معا في جزأين من المحل ولذلك كانت
هذه الأقاويل كلها أقاويل من لم يحصل آراء القوم في هذه الأشياء فابعد فهم من يجعل الدليل
على بقاء النفس انها لا تنقسم على المتناقضات معا لانه انما ينتج من ذلك ان محلها واحد غير منقسم
وما الدليل على ان المحل الغير المنقسم انقسام الاعراض انه غير منقسم أصلا (قال أبو حامد) دليل
خامس قولهم ان كان العقل الى قوله لا تدرك نفسها (قلت) أما العناد الاول وهو قوله انه يجوز ان تخرق
العادة فيه هو البصر ذاته فقول في نهاية السفسطة والشعوذة وقد تكلمنا في هذا فيما سلف وأما العناد
الثاني وهو قوله انه لا يبعد ان يكون ادراك جسماني يدرك نفسه فله اقتناع ما لو كان ادراك الوجه
الذي حركه الى هذا علم امتناع هذا وذلك ان الادراك هو شيء بوجهين فاعل ومفعول وهو المدرك
والمدرك ويستحيل ان يكون الحس فاعلا ومفعلا له من جهة واحدة فاذا وجد فاعلا ومفعلا من
جهتين أعني ان الفعل بوجهه من جهة الصورة والانفعال من قبل الهيولى فكل مركب لا يعقل
ذاته لان ذاته يكون غير الذي به يعقل لانه انما يعقل بجزء من ذاته ولان العقل هو المعقول فلو عقل
المركب ذاته اعاد المركب بسيطا وعاد الكل هو الجزء وذلك كله مستحيل وهذا القول اذا ثبت ههنا
كان ممتعا واذا كتب على ان ترتيب البرهان وهو ان يقدم له من النتائج ما يجب تقديمه أمكن ان يعود
برهانيا دليل سادس (قال أبو حامد) فلو كان العقل الى قوله ليس كذلك (قلت) اما اعتراضه على
أن ما هو جسم أو قوة في جسم فليس يعقل ذاته بدليل ان الحواس هي قوى مدركة في أجسام وهي
لا تعقل ذاتها فان ههنا من باب الاستقراء الذي لا يفيد اليقين وتشبيهه بالاستقراء المستعمل في ان كل
حيوان يحرك فكله الاسفل فليس هو لعمري مثله من جهة وهو مثله من جهة اما مخالفته له فلا

الواضع بالاستقراء أن كل حيوان يحرك فيك الأسفل فهذا الاستقراء ناقص من قبل أنه لم يستقر فيه جميع الحيوانات وأما الواضع أن كل حاسة قهسي لا تدرك ذاتها فهو ولعمري استقراء مستوفى إذ كان ليس ههنا حاسة سوى الحواس الخمس وأما الحكم من قبل ما شاهد من أمر الحواس أن كل قوة مدركة ليست في جسم فهو وشبهه بالاستقراء الذي يحكم من قبله أن كل حيوان فهو يحرك فيك الأسفل لأن الواضع لهذا كما أنه لم يستقرئ جميع الحيوانات كذلك الواضع أن كل قوة مدركة فليست في الجسم من قبل أن الأمر في الحواس لم يستقرئ جميع القوى المدركة وأما ما حكى عنهم من أن العقل لو كان في جسم لأدرك الجسم الذي هو فيه عند ادراكه فكلام غث ركيك وليس من أقوال الفلاسفة وذلك أنه إنما كان يلزم هذا لو كان كل من أدرك وجود شيء أدركه بحسه وليس الأمر كذلك لأن ادراك النفس وأشياء كثيرة وإن ادرك حدها ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها لكان ضرورية تعلم من حدها أنها في جسم أو ليست في جسم لأنها إن كانت في جسم كان الجسم ضرورية مأخوذاً في حدها وإن لم تكن في جسم لم يكن الجسم مأخوذاً في حدها وهذا هو الذي ينبغي أن يعتد في هذا وأما ما عانده أبي حامد هذا القول بأن الإنسان يشعر من أمر النفس أنها في جسمه وإن كان لا يتميز له العضو الذي هي فيه من الجسم فهو ولعمري حق وقد اختلف القدماء في هذا المكن ليس علمنا بأنها في الجسم هو علم بانها اقواماً بالجسم فإن ذلك ليس بيننا بنفسه وهو الأمر الذي اختلف فيه الناس قديماً وحديثاً لأن الجسم إن كان بمنزلة الآلة فلا بد له من اقوام به وإن كان بمنزلة محل العرض للعرض لم يكن له وجوداً بالجسم * دليل سابع (قال أبو حامد) قالوا القوى الدراكية إلى قوله يلزم أن يثبت لكلها ما (قلت) هذا دليل قديم من أدلتهم ونحوه سيلاه إن العقل إذا أدرك معقولاً أو ياتم غاد به في إدراكه ما دونه كان ادراكه أسهل وذلك مما يدل على أن ادراكه ليس بجسم لأننا نجد أقوى الجسمية المدركة تتأثر عن مدركاتها القوية تأثيراً يصغفها ادراكها حتى لا يمكن فيها أن تدرك الهيئة الإدراكية بأثر ادراكها القوية الإدراكية والسبب في ذلك أن كل صورة تحمل في جسم فلو لم يبق فيه يكون به ثبوت ذلك الجسم عندها عند حلولها فيه لأنها مخالفة ولا بد والالم تكن صورة في جسم فلما وجدوا قابل المعقولات لا تتأثر عن المعقولات قطوعاً على أن ذلك القابل ليس بجسم وهذا الاعتداله فإن كل ما يتأثر من المحل عن حلول الصور فيه وتأثيرها وفقاً أو غير أقله كان أو كثيراً فهو جسماني ضروري وعكس هذا أيضاً صحيح وهو أن كل ما هو جسماني فهو متأثر عن الصورة الخاصة فيه وقد تأثره هو على قدر مخالطة تلك الصور للجسم والسبب في هذا أن كل كون فهو تابع لاستحالة في لوحات صورته في جسمه بغیر استحالة لا يمكن أن توجد صورة جسمانية لا تتأثر عنها المحل عند حصولها * دليل ثامن (قال أبو حامد) قالوا أجزاء البدن إلى قوله دقينا (قلت) أما إذا وضع أن القوى المدركة موضوعها هو الحار الغريزي وكان الحار الغريزي يدركه المقصود به الاربعة فبذلك ينبغي أن يكون العقل في ذلك كسائر القوى أعني أنه يلزم أن يكون موضوعه الحار الغريزي للشيخ وشيخه وأما أن توهم أن الموضوعات مختلفة للأعقل والحواس فليس يلزم أن يستوى أعمارها * دليل تاسع (قال أبو حامد) قالوا كيف يكون الإنسان إلى قوله واعترافه عنه (قلت) هذا دليل لم يستعمله أحد من القدماء في بقاء النفس وإنما استعملوه في أن في الأشخاص جوهر باقياً من الولادة إلى الموت وأن الأشياء ليست في سبلان دائم كما اعتد ذلك كثير من القدماء حتى اضطرر أفلاطون إلى إدخال الصور فلامعنى للنشغل بذلك واعتراض أبي حامد على هذا الدليل صحيح * دليل عاشر (قال أبو حامد) قالوا القوة العقلية إلى قوله فوجهه ما ذكرناه (قلت) معنى ما حكاه عن الفلاسفة من هذا الدليل هو أن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة في النوع معنى واحداً يشترك فيه وهي ماهية ذلك النوع من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما ينقسم به الأشخاص من حيث هي أشخاص من المكان والوضع والمواد التي من قبلها انما كثرت فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن

أن واحداً من منكرى
الحشر أورد هذه الشبهة
على الاستدلال أي استحق
الاستدلال فاجابه بأن
مثل هذه الحالة موجودة
فيما بيننا وذلك لأن الأطمع
القليلة تنطبع بحرارة
المعدة وتتمرى فيها بحيث
لا يحصل مثل ذلك
الانطباع إذا جعل القدر
والطبخ أغنى ما يكون
بالحرارة فدل ذلك على أن
حرارة المعدة أقوى من حرارة
القدرات التي تغل أو تكون
قريبة منها ثم إننا لا نعلم
بهذه الحرارة فاداً جازان
لا تكون الحرارة القوية
مؤلفة لأن يجوز بقاء
الحياة معها أولى وأيضاً
حكى أن جالينوس شق
بطن حيوان معاقصة
وأدخل اليد فيه وجعل
أصبعه في قلبه فقاد على
أمسك الأضبع فيه من
شدة حرارة القلب وأيضاً
فإننا نرى من الحيوانات
مما لا يتألم بالنار مثل النعامة
فإنها تبسح الحديد المحمى

ولا فاسد ولا ذاهب بذهاب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى ولذلك كانت العساو أمزلية وغير كائنة ولا فاحدة إلا بالعرض أي من قبل اتصالها بغير بدو عمر وأي أنها فاسدة من قبل الاتصال لأنها فاسدة في نفسها الذلو كانت كائنة فاسدة لكان هذا الاتصال موجودا في جوهرها وإن كانت لا تجتمع في شيء واحد قالوا وإذا تقرر هذا من أمر العقل وكان في النفس وجوب أن تكون النفس غير منقسمة بانقسام الأشخاص وأن تكون أيضا معنى واحدا في بدو عمر وهذا الدليل في العقل قوي لأن العقل ليس فيه من معنى الشخصية شيء وأما النفس فأنها وإن كانت مجردة من الاعراض التي تعدت بها الأشخاص فإن المشاهير من الحكماء يقولون ليس تخيلهم طبيعة الشخص وإن كانت مدركة والنظر هو في هذا الموضوع وأما الاعتراض الذي اعترض عليهم أبو حامد فهو راجع إلى أن العقل هو معنى شخصي والحكمة عارضة له ولذلك يشهد بنظره إلى المعنى المشترك في الأشخاص بنظر الحس الواحد مرارا كثيرة فانه واحد عندنا لأنه معنى كلي فالحيوانية مختلفة لا في يدهي بعينها بالعدد التي أبصرها في خالد وهذا كذب فانه لو كان هذا هكذا لما كان بين ادراك الحس وادراك العقل فرق ولم ينقل كلامه إلى هذه المأقفة من التطويل وكذلك قال أبو حامد بعد هذا في الفلاسفة على أن النفس يستحيل عليها العدم بعد لو جردوا بين (أحدهما) أن النفس إن عدمت لم يحل عدمها من ثلاثة أحوال إما أن تعد مع عدم البدن وإما أن تعد من قبل ضد موجود لها أو تعد من قدرة القادر وباطل أن تعد مع عدم البدن فانه مفارقة للبدن وباطل أن يكون لها ضد فالجواهر المفارقة ليس له ضد وباطل أن تتعلق قدرة القادر بالعدم على ما سلف واعترضهم هو بأننا لنسلم أنها مفارقة للبدن وأيضا فإن المختار عندنا سيدنا أن تكون النفوس متعددة بتعدد الأبدان لأن كون النفس واحدة بالعدد من كل وجه في جميع الأشخاص تلحقه محالات كثيرة منها أن يكون إذا علم بدشيه أعلمه عمر وإذا جهله عمر وجهله زيد إلى غير ذلك من المحالات التي تلزم هذا الوضع فهو يدعى هذا القول بانها إذا نزلت متعددة بتعدد الأجسام لزم أن تكون مرتبطة بها فتفسد ضرورة بفساد الأجسام ولا فلاسفة نية قولوا أنه ليس يلزم إذا كان شيئا بينهم نسبة علاقة ومحبة مثل النسبة التي بين العاشق والمعشوق ومثل النسبة التي بين الحديد وحجر المغناطيس أن يكون إذا فسد أحدهما فسد الآخر ولكن للنازع أن يسألهم عن المعنى الذي قسخت به النفوس وتكثرت كثرة عديدة وهي مفارقة للأبدان الكثيرة العددية الشخصية أغما أتت من قبل المادة لكن إن يدعى بفناء النفس وقدها أن يقول أنها في مادة لطيفة وهي الحرارة النفسانية التي تفيض من الأجرام السماوية وهي الحرارة التي ليست هي نارها ولا فيها مبدأ نار بل فيها النفوس المختلفة للأجسام التي هي هذه النفوس التي تحل في تلك الأجسام فانه لا يختلف أحد من الفلاسفة أن في الاسطوانات حرارة سماوية وهي حاملة للقوى المكونة للحيوان والنبات لكن بعضهم يسمي هذه قوة طبيعية سماوية وحالينوس يسميها القوة المصورة ويسمونها أحدها الخالق ويقول انه يظهر ان ههنا صانع الحيوان حكيم المخلقة له وان هذا يظهر له من التشریح فاما أين هو هذا الصانع وما جوهره فهو أجل من أن يعلمه الانسان ومن ههنا يستدل أفلاطون على أن النفس مفارقة للبدن لانها هي المخلقة له والمصورة له ولو كان البدن شرطاً في وجودها لم تخلقه ولا صورته وهذه النفس أظهر ما هي أعني المخلقة في الحيوان الغير المتناسل ثم بعد ذلك في المتناسل فانا كما علم ان النفس هي معنى زائد على الحرارة الأرضية إذ كانت الحرارة بمائها حرارة ليس من شأنها أن تعمل الأفعال المنتظمة المعقولة كذلك نعلم ان الحرارة التي في البرودة ليس فيها كفاءة في الخلق والتصور بلا خلاف عندهم في أن في الاسطوانات نفوسا مختلفة لنوع نوع من الأنواع الموجودة من الحيوان والنبات والمعادن وكل محتاج في كونه وبقاءه إلى تدبير وقوي حافظ له وهذه النفوس إما أن تكون كالمتوسطة بين نفوس الأجرام السماوية وبين النفوس التي هي في الأجسام المحسوسة

منه وقد قاله يعش في النار فدلنا هذه الأشياء على أن شدة الحرارة لا تنافي الحياة (ومنها) أن الأدلة ذات على أن النفس تحدث بطريق الوحوب من المبدأ المفارق بشرط حدوث المزاج والبدن المستعد لقبول تدبيرها وتبقى مدفنة في البدن وخزائفي حدث بدن وجب أن يحدث من المبدأ المفارق نفس متعلقة به فلو تعلق بذلك البدن نفس من النفوس الباقية أيضا لزم تعلق نفسين ببدن واحد وأنه محال (الجواب) ان ما ذكره مني على أصل الإيجاب وقد سبق ما فيه والادعاء لي رأينا يجوز أن يحدث بدن من غير أن تحدث نفس مدبرة له بل تكون نفسه المدبرة له في الإنشاء الأولى متعلقة به في الإنشاء الأخرى ومدبرة له في (ومنها) أن الغرض من تعلق النفس بالبدن أن يكون آلة لها في اكتساب الكمالات فإذا

ويكون لها لا بد على النفوس التي هي هنا والابدان تسليط ومن ههنا نشأ القول بالجن أو تكون هي بذاتها هي التي تتعلق بالابدان التي تكونها المشبه التي بينها وإذا فسدت الابدان عادت الى مادتها الروحانية وأجسامها للطبيعة التي لا تحس وما أعلم أحد من الفلاسفة القدماء يقول هذا الان من أصولهم ان المفارقات لا تغير المواد تغير استحالته بذواتها ولا اذا تحجّل هو ضد المستحيل بل قال به بعض فلاسفة الاسلام وهذه المسئلة هي من أعوص المسائل التي في الغاسفة ومن أقوى ما يستشهد به في هذا الباب أن العقل الهولاني يعقل أشياء لانهاية لها في المعقول الواحد ويحكم عليها حكما كليا وما جوهر هذا الجوهر فهو غير هولاني أصلا ولذلك يحمد أسطاطا ليس فيه آثار روس في وضعه الحرك الاول عقلا أي صورة برنة من الهولاني ولذلك لا يفعل عن شيء من الموجودات لان سبب الانفعال الهولاني والامر في هذا في القوى القابلة كالامر في القوى القابلة لان القوى القابلة ذوات المواد هي التي تعقل أشياء محدودة وما فرغ من هذه المسئلة أخذ يزعم أن الفلاسفة ينكرون حشر الاجساد وهذا شيء ما وجد لواحد من تقدم فيه قول والقول بحشر الاجساد أقل ماله من متشتر في الشرائع أنف سنة والذين تأدث اليها عنهم الفلاسفة دون هذا العدد من السنين وذلك أن أول من قال بحشر الاجساد هم أنبياء بني اسرائيل الذين أقامهم موسى عليه السلام وذلك بين من الزبور ومن كثير من الخلف المنسوبة انبي اسرائيل وثبت أيضا ذلك في الانجيل وقوات القول به عن عيسى عليه السلام وهو قول الصائبة وهذه الشريعة قال أبو محمد بن خرم أنها أقدم الشرائع بل القوم يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيما لها وإيمانها بالسبب في ذلك أنهم يرون أنها تفحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الانسان بما هو انسان وبلوغه سعادته الخاصة به وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للانسان والفضائل النظرية والصنائع العملية وذلك أنهم يرون أن الانسان لاحياة له في هذه الدار الابدية والصنائع العملية والاحياء في هذه الدار وفي الدار الآخرة الابدية والفضائل النظرية وأنه ولا واحد من هذين يتم ولا يباح اليه الا بالفضائل الخلقية وان الفضائل الخلقية لا يمكن الا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم في ملة ملة مثل القربان والصالحات والأدعية وما يشبه ذلك من الأقاويل التي يقال في الثناء على الله تعالى وعلى الملائكة والسيدين وروى بالجملة أن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تؤخذ من ماديها من العقل والشرع ولا سيما ما كان منها عاما لجميع الشرائع وان اختلفت في ذلك بالآقل والاكثر وروى مع هذا أنه لا ينبغي أن يتعرض بقول مثبت أو مبطل في ماديها العامة مثل هل يجب أن يعبد الله أو لا يعبد أو أكثر من ذلك هل هو موجود أم ليس بوجوده وكذلك يرون في سائر مباديه مثل القول في السعادة الآخرة وفي كيفية الان الشرائع كلها انفتحت على وجود آخرى بعد الموت وان اختلفت في صفة ذلك الوجود كما اتفقت على معرفة وجوده وصفاته وأفعاله وان اختلفت فيما تقوله في ذات المبدء وأفعاله بالآقل والاكثر ولذلك هي متفقة في الأفعال التي توصل الى السعادة التي في الدار الآخرة وان اختلفت في تقدير هذه الأفعال فهي بالجملة لما كانت تفحو للحكمة بطريق مشترك للجميع كانت واجبة عندهم لان الفلاسفة إنما تفحو شخوصهم بف سعادة لبعض الناس العقلاء وهو من شأنه أن يتم لهم الحكمة والشرائع تقصده تعليم الجمهور عامة ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع الا وقد نهت بما يخص الحكمة وعنه ما يشترك فيه الجمهور ولما كان الصنف الخاص من الناس إنما يتم وجوده وتحصيل سعادته بشاركة الصنف العام كان التعليم العام ضروريا في وجود الصنف الخاص وفي حياته أما في وقت صباه ومنشئه فلا يشك أحد في ذلك وأما عند نقله الى ما يخص فن ضروريته لا بد به من بيان ما فعله وأن يتأول لذلك أحسن تأويل وأن يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يخص لا ما يخص وأنه أن صرح بذلك في المبادئ الشرعية التي نشأ عليها أو بتأويل أنه مناقض للانبياء صلوات الله عليهم أجمعين

حصلت تلك الكمالات
كان وجود الآلة بعد ذلك
كلا وبلا عليها وكان
منهصا اكمال الذات
ومنقصا للبهجة والسعادة
فلا إعادة غير لائق بحكمة
الحكميم تعالى وأيضا ان
النفوس الخاصة عن علاقة
البدن تكون خارجة عن
ظلمة البدن وكثافته وأنواع
عوارض المؤلمة لها الى ضياء
التحرر واطافته والبراءة
عن البوارض المؤلمة
فيكون التذاهبا بهذا
التخلص فوق التذاهب
الانسان بالحسروج عن
الحبس المظلم المؤلم فكما
ان من خرج عن الحبس
الموصوف لا يعود اليه
فكذا هذه (والجواب) أنا
لا نسلم أن البدن على
الاطلاق وبالعلى النفس
بل البدن الذي يكون
سليما عن الآفات من كل
الوجوه على الوجه الذي
أخبرت عنه الانبياء يكون
سبب لربادة التذاهب كمال
الابتهاج وازا كانت
الابدان كذلك لم يكن

وصارف عن سبيلهم فانه أحق الناس بأن ينطق عليه اسم الكفر ويوجب في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر ويجب عليه مع ذلك أن يختار أفضلها في زمانه وإن كانت كلها عنده حقا وإن يعقد أن الأفضل ينسحب بها أو أفضل منه ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالاسكندرية لما وصلتهم شريعة الاسلام وتنصر الحكماء الذين كانوا بلاد الروم لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام ولا يشك أحد انه كان في بني اسرائيل حكماء كثيرون وذلك ظاهر من الكتب التي تلي عند بني اسرائيل المنسوبة الى سليمان عليه السلام ولم تزل الحكمة أمرا موجودا في أهل الوحي وهم الانبياء ولذلك أصدق كل قضية هي أن كل نبي حكيم وأيس كل حكيم نبيا وله كنهم العلماء الذين قيل فيهم أنهم ورثة الانبياء وإذا كانت الصنائع البرهانية في مبادئ المصادرات والأصول الموضوعات فالحري يجب أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل وكل شريعة كانت بالوحي فالحري أن يكون العقل هو ما سكن أن يكون ههنا شريعة بالعقل فقط فانه يلزم ضرورة أن يكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي والجميع متفقون على أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ بعقلها إذا كان لا سبيل الى البرهان على وجوب العمل بالبرهان والافاضة عن الاعمال العقلية والعملية فقد تبين من هذا القول أن الحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأى أعني أن يتقدم من الانبياء والواضعين مبادئ العمل والسنن المشروعة في ملة ملة والمدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان منها أحدث للجهة ورعى على الاعمال الفاضلة حتى يكون الناشئون عليها أنهم فضيلة من الناشئين على غيرهم مثل كون الصلوات عندنا فانه لا يشك في أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر كما قال الله تعالى وأن الصلاة الموضوع في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أنهم في سائر الصلوات الموضوع في سائر الشرائع وذلك بما شرط في عدها وأوقاتها وأذكارها وسائر ما شرط فيها من الطهارة ومن التروك أعني ترك الافعال والاقوال المفسدة لها وكذلك الامر في ما قيل في المعاد فيها هو أحدث على الاعمال الفاضلة مما قيل في غيرها ولذلك كان تشييل المعاد لهم بالأهوال الجسمانية أفضل من تشييلها بالأمور الروحانية كما قال الله تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الانهار وقال النبي عليه الصلاة والسلام فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال ابن عباس رضي الله عنه ليس في الدنيا من الآخرة الا الاسماء فدل على أن ذلك الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود وطورا آخر أفضل من هذا الطور وأيس ينبغي أن يذكر ذلك من يعتقد أن أدرك الموجود الواحد ينتقل من طور الى طور مثل انتقال الصور الجسادية الى أن تصير مدركة ذواتها وهي الصور العقلية والذين شكوا في هذه الاشياء تعرضوا لذلك وأفصحوا به انما هم الذين بقصدون ابطال الشرائع وابطال الفضائل وهم الرادفة الذين يرون ان لا غاية للانسان الا التمتع بالذات وهذا مما لا يشك أحد فيه ومن قدر عليه من هؤلاء فلا يشك أن أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يقتلونهم ومن لم يقدر عليه فان تم لأقوال التي محتج بها عليه وهي الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز وما قاله هذا الرجل في معاندتهم هو حيد ولا بد في معاندتهم أن توضع النفس غير نائمة كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية وان توضع أن تعردي أمثال هذه الامثال التي كانت في هذه الدار لاهي بعينها لان المعندوم لا يعود بالشخص وانما يعود الوجود مثل ما عدم الاعمى من ماعدم كما بين أبو حامد ولذلك لا يصح القول بالاعادة على مذهب من اعتقد من المتكلمين أن النفس عرض وأن الاجسام التي تعاد هي التي تعمد وذلك أن ما عدم ثم وجد فانه واحد بالتعدد لا واحد بالعدد بل اثنان بالعدد وبخاصة من يقول منهم ان الاعراض لا تبقى زمانين وهذا الرجل كفر بالفلسفة بثلاث مسائل (أحدها) هذه وقد قلنا كيف رأى الفلاسفة في هذه المسئلة وانما عندهم من المسائل النظرية (والمسئلة الثانية) قولهم انه لا يعلم الجزئيات وقد قلنا أيضا ان هذا القول ليس من قولهم (والثالثة) قولهم بقدم العالم وقد قلنا أيضا

النفوس حاجة الى تدبيرها في كتبها الانغماس في لذاتها العقلية تارة والاستغناء من اللذات الحسية أخرى ومعهم أن الجميع بين السعداء الذين أقوى من الاقتصار على احدهما وهذا يخرج الجواب عن قولهم وأيضاً فليست أملاً (لا يقال) سلامة المدن عن الآفات من كل الوجوه غير معقولة لان بقاء انما هو بالاكل والشرب وهما لا يتبدون حصول الامر اجتناب الاعراض (لا يقال) فليست أن بقاء انما هو بالاكل والشرب وانما لا يتصور ان بدون حصول الأمراض والاعراض فان الاكل والشرب سبب بقاء الحياة وصحة البدن واستقامة المزاج أولا وبالذات وسبب بقاء الأمراض والاعراض انما هو بالعرض وبواسطة وقوع فضيلة من الغذاء غير منضمه ولم لا يجوز ان

ان الذي يدعون بهذا الاسم ايس هو المعنى الذي كفرهم به المتكلمون وقال في هذا الكتاب انه لم يقل
احد من المسلمين بالمعاد الروحاني وقال في غيره ان الله سوفية تقول به وعلى هذا فلا يس يكفر من قال بالمعاد
الروحاني ولم يقل بالمحسوس اجماعا وجوزا لقول بالمعاد الروحاني وقد رأيت ان أقطع ههنا القول في
هذه الاشياء والاستغفار من التكلم فيها ولو لاضرورة طلب الحق مع أهله وهو كما يقول

جالينوس رجل واحد خير من ألف وان تصدى الى أن يتكلم فيه من ايس من أهله

ما تكلمت في ذلك علم الله بحرف وعسى الله أن يقبل العذر في ذلك ويقبل

الشرعة وكرمه وحوده وفضله لارب غيره * تم كتاب التفات لابن رشد

المسالك الاندلسي عرف بالحفيد وذلك في قسطنطينية في غرة

جادي الاولى سنة اثنتين وثلاثمائة وألف هجرية من

نسخة في كتبخنة يكي جامع مكتوب عليها انها

بخط طاشكبري زاده مؤرخة سنة ثلاث

واربعين وتسعمائة وصلى الله على

سيدنا محمد وعلى آله

وصحبه وسلم

آمين

م

يزيل الله تعالى بقضائه
ورحمته تلك الفضلات
الغير المنصمة عن البدن
قبل أن يصير الى حد يكون
سببا للأمراض والأعراض
فلا يكون البدن حينئذ مع
كونه سببا للاستيفاء الذات
الحسية المألوفة للنفس
في حياتها الدنيا مانعا من
استمرارها في الذات
العقلية الحقيقية فتكون
النفس فائرة بالطلبين
جامعة بين السعدتين
* جعلنا الله من السعداء
الأحرار وحشرنا في زمرة
الأحيار وعصمنا من
زيغ الأباطيل والغواية
عن سواء السبيل اللهم
اجعلنا من المتقين هداة
ولا تجعلنا من الخاسرين
هو الله ربنا لا تزغ قلوبنا
بهذا ذهبا فتننا وهب لنا
من لدنك رحمة انك أنت
الوهاب منك البدأ واليك
المآب

151A

﴿ يقول مصححه الراعي من الله غفر المستأوى ابراهيم حسن الفيومي الزر باوى ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

ان خير ما قام به الانسان الثناء على مولى الانس والجن فالحمد لله على ما أنعم وعلم من الكليات ما لم تكن
نعلم وأشكره واشكره واليه على نعمه الوافية واحساناته المتواليه الكافية وأصلى وأسلم على خير
نبي جاء بكاتب مبين فيه مع ايجازه وإيجازه نبال الأواين والآخرين وحجج ظاهرة قاطعة وبراهين واضحة
ساطعة وتبين الحلال والحرام وتفاصيل الشرائع والأحكام وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه
الباذلين نفائس نفوسهم في عرضة رب العالمين ﴿وبعد﴾ فقد تم طبع هذا المؤلف البديع الجليل
والمجموع الغريب قليل المثل المشتمل على ثلاثة كتب من غرائب المؤلفات المصادرة عن فكرة
علماء أجلة بالغين في العلم على السجلات أحدها تهافت الفلاسفة للإمام ذى القدر الجليل العالي بحجة
الاسلام أبي حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ الموضوع بصلب الجزء الأول من هذا المطبوع وثانيها
تهافت الفلاسفة للمحقق الوحيد الامام محمد بن أحمد بن رشد المكنى بأبي الوليد المتوفى سنة ٥٩٥
الذى ألفه معارض الامام الغزالي في بعض المباحث الموضوع بصلب الجزء الثاني من هذا المطبوع
وثالثها تهافت الفلاسفة للإمام الحجة ذى الاستفاداة والافادة المولى الامام الشهير بخواجه زاده
المتوفى سنة ٨٩٣ الذى ألفه في التحكيم بين الامامين المشار اليهما الموضوع بهامش الجزأين
الذكرين أفاض الله على الجميع بحال الاحسان وصب عليهم غيث الرحمة والرضوان بما ألفوا
وأفادوا وصنفوا وأجادوا ومن أبدع مؤلفاتهم وأجمع مصنفاتهم وأفعلهم المأثورة وأعمالهم
المشكورة هذه الكتب الموضحة المذكورة والاسفار الجليلية المسطورة التى كانت لعزتها الانكاد
توجد الا فى خزائن الملوك ولا يقرب أن تنالها يد غنى فضلا عن صعلوك فانها جديرة أن تكتب

بالتبريد المداد والخبر كيف لا وقد كشفت عن خفي الحقائق وأظهرت غامض

مشكلات الدقائق بالحجج القاطعة البالغة والبراهين الساطعة الدامغة

وكان هذا الطبع الحسن الجليل والصنع الفائق الجليل بالمطبعة

العامة الشرفية الثابت محل ادارتها شارع النور نفش من مصر

المجيه وذلك على نفقة حضرة (الشيخ مصطفى الباسي

الحلبي وأخويه بمصر) وذلك فى أوائل الاول

من الربيع سنة ١٣٢١ من هجرة سيد

الثقائين صلى الله وسلم عليه وعلى

آله السادة الاعلام ما آذن

افتتاح باختتام وبزغ

بدر التمام

أمين

